Andrea Potestà

El origen del sentido

Husserl, Heidegger, Derrida



ediciones / metales pesados

Andrea Potestà

El origen del sentido

Husserl, Heidegger, Derrida

ediciones / metales pesados

Registro de la Propiedad Intelectual Nº 227.494
ISBN: 978-956-8415-61-7

Imagen de portada: Mario Navarro. *Dos islas* (2010). Impresión digital, dos paneles de 100 x 72 cm c/u. Colección privada. Cortesía del artista
Diagramación y corrección de estilo: Antonio Leiva
Diseño de portada: Carola Undurraga

Creative Commons

© ediciones / metales pesados
© Andrea Potestà

ediciones@metalespesados.cl
www.metalespesados.cl
José Miguel de la Barra 460
Teléfono: (56-2) 2632 89 26

Santiago de Chile, agosto 2013

Impreso por Dimacofi Negocios Avanzados S.A.

Índice

Introducción

Sentido y origen

«Origen» y «sentido» son conceptos fundamentales en todo momento de la historia de la filosofía. Sea eso considerando platónicamente el sentido ideal *en tanto* origen del mundo, sea entendiendo heideggerianamente el origen como lo que se descarta cada vez que un sentido se da y haciendo así del origen lo «inapropiable» del sentido, o sea por fin modulando y enredando mutualmente el origen y el sentido hasta concebir el *origen del sentido* como fin mismo (aunque inagotable) del filosofar. Las dos nociones no paran de inquietar el pensamiento y de abrir la filosofía a articulaciones siempre nuevas que intentan establecer su reciprocidad.

El presente ensayo pretende mostrar algunos nudos esenciales de esta relación e intentar una lectura continua del paso que conduce desde la problematización clásica del dualismo hasta los análisis de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jacques Derrida. Será en particular en relación a la «tradición deconstructiva» *en un sentido amplio* que se desarrollará el tema del origen del sentido. Digo «en un sentido amplio» porque no hablo aquí de «deconstrucción» simplemente en relación al pensamiento derridiano, sino haciendo alusión a esa tendencia contemporánea del pensamiento a abrir una dimensión afirmativa a través de un contramovimiento, o de un gesto que precisamente se opone a la mera construcción sistemática. En este sentido el *de-* de la *deconstrucción* indica el desmontaje, la disyunción o el de-sellar de lo que la tradición filosófica selló. Deconstruyendo no se destruye

esta tradición, sino que se pone a la luz lo que la tradición escondió y tapió, se abre la comprensión filosófica al gesto fundacional del edificio de un modo consciente. Una fundación no es siempre consciente –Rómulo no sabía que estaba fundando Roma, pensaba fundar la Nueva Troya–, mientras que la deconstrucción pone precisamente en tela de juicio lo impensado del gesto inaugural e intenta reconsiderar el sentido de un sistema de sentido a partir de lo que, inaugurándolo, originándolo, le escapa constitutivamente.

Las páginas que siguen responden entonces a una exigencia meta-histórica, o de «historia de las ideas», como se suele decir. En realidad, esta expresión entendida en tanto antípoda de la «historia de la filosofía» lineal y continua, con el fin de motivar una reflexión que sigue justamente las ideas y no la cronología de los autores, me produce algunas dudas: me parece de hecho que cuando oponemos «historia de la filosofía» a «historia de las ideas», queda siempre la *historia* como algo obvio e indiscutible y se mantiene una deuda metodológica con la idea de una sucesión temporal y procesual. El *methodos*, lo que determina el camino (*odos*), sigue así siendo determinado por la suposición de una trascendencia temporal. Prefiero en cambio limitar la atención al *odos* mismo e intentar un movimiento que se parezca más a un «camino transversal» que a la linealidad de una historia. La «transversalidad» aquí interpuesta es seguramente arbitraria y se destacará en algunos lugares de ese libro como un principio interpretativo fuerte, y sin embargo me parece menos fuerte y arbitraria que la cronología histórica.

¿Qué llamo aquí un «camino transversal»? Cuando se quiere caminar «transversalmente» en filosofía se trata de «practicar un sentido» que no encuentra totalmente su fundamento *en una versión* (en el sentido de *versus*, de dirección, o de traducción lineal), sin pretender seguir una dirección única (como lo hace la

historia). No se aspira ni a ser fieles a la homogeneidad y coherencia del tiempo o de la sucesión de las ideas, ni tampoco a ponerse simplemente a escuchar los «dichos» de los filósofos, lo que precisamente detalla la historia de la filosofía como método. Sino que se trata más bien de ser fieles a la coherencia *de una pregunta*: la pregunta que vamos a hacer, y que no pararemos de reformular a cada paso del camino, será el único principio que nos mantenga (y que nos mantenga firmemente) en ese camino. El texto que sigue procederá entonces a través de pequeñas entradas y, a través de una concatenación de estas entradas, seguirá articulando una pregunta única sobre el origen del sentido.

Empezamos ahora poniendo el tema, situando las cosas que necesitamos para, literalmente, «fabricar» nuestra pregunta. Tenemos que encontrar los términos para plantear un verdadero *problema* filosófico –y problema no significa ante todo «dificultad», sino en griego *problemata* es «lo que está al frente»–. Tenemos así que ponernos y disponernos frente a esta «cosa» que llamé «origen del sentido», con el fin de orientar una postura, de modular nuestra búsqueda, hasta, si es posible, intentar, como diría Heidegger, fabricar la «pregunta fundamental», es decir capaz de «fundamentar» un verdadero camino filosófico, por medio de la cual vamos a «orientarnos» en el tema propuesto y en la lectura de los textos que van a servir de base para nuestra interrogación. El título de este libro ya contiene algunas preguntas implícitas (que serán naturalmente redefinidas en el camino gracias a los filósofos a quienes vayamos pidiendo un soporte textual). Hablar del «origen del sentido» implica querer problematizar el sentido desde el punto de vista de su «venida». ¿De dónde viene el sentido? ¿Cuál es el origen del sentido? ¿Cuál es su génesis? ¿A partir de qué una cosa significa lo que significa, o tiene el sentido que tiene? O, dicho de manera más compleja, pero ya más correcta: ¿por qué y de dónde me viene (de cuál origen) el hecho que las cosas que para

mí tienen un sentido tienen de hecho este sentido para mí? ¿Cuál es el origen de lo que entiendo como una *venida de sentido*? ¿*Cuál es el acontecimiento de lo que acontece en mí como sentido*? Ahora estas no son preguntas tan raras o extravagantes, si quieren. Son en cambio, diría yo, articulaciones diferentes de *la* pregunta con la cual empieza la filosofía misma y de la cual la filosofía nunca salió (y nunca podrá verdaderamente salir).

El valor de los hechos

En vista de intentar aquí una formulación más detallada del problema, del *problemata*, del origen del sentido, quiero intentar introducir una enunciación posible del asunto. Viene de un texto muy clásico y nos da algunos elementos, algunas palabras, para empezar a poner y disponer el sentido en directa relación con el tema del origen. Se trata del pasaje del *Fedón* de Platón donde Sócrates, frente a sus amigos, explica por qué, después de la condenación del tribunal, no se escapó de Atenas (lo que sabemos le era permitido). Él explica las causas, pero no como meras «causas materiales»: el tema de la causalidad es aquí la ocasión para discutir, por un lado, de la «razón última» por la cual Sócrates no se escapó, esto es del sentido profundo de su acción, pero, por otro lado, la discusión se extiende hacia la comprensión del acontecimiento de ese sentido y pretende saber cuál es el *origen* de su decisión tan poco evidente, cuál es entonces el origen del sentido de una acción que no encuentra una explicación en los meros hechos factuales. Sócrates expone a sus amigos el *sentido de esta causa*, no como mera relación causa-efecto, sino buscando una comprensión más amplia del «fenómeno del sentido». Y lo hace poniendo en juego elementos que son tan naturales a nuestros ojos y al mismo tiempo tan innovadores y extravagantes

para un griego de su época que llevan a fundar un pensamiento revolucionario como fue indudablemente el de Sócrates. Sócrates cuenta en la cárcel su interés juvenil por Anaxágoras. Anaxágoras, dice el texto, había atraído el interés del joven Sócrates en cuanto le había parecido que su planteamiento de la cuestión del sentido no se limitaba a buscar las explicaciones últimas a través de meras causas materiales (como el agua, el fuego, la tierra u otras cosas, como lo hacían otros filósofos del pasado), sino que a Sócrates le pareció que Anaxágoras, al poner en juego el *nous*, la mente, la fuerza inteligente que gobierna las cosas, iba más allá de la mera deducción causal. Entonces, Sócrates dice que, al acercarse a la filosofía de Anaxágoras, le surge una *esperanza*: que él sea capaz de *explicar las causas* de manera nueva, es decir ponerse de modo más auténtico frente al origen del sentido. Y sin embargo, Sócrates cuenta su decepción al descubrir que el *nous* de Anaxágoras no era verdaderamente transformador en relación a los otros sistemas de sentido y estaba puesto ahí de modo parecido a las otras causas materiales, no abriendo a consideraciones de otra naturaleza.

Aquí viene el argumento de Sócrates en el *Fedón* (en la traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1988, 98b-99d):

> Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre [Anaxágoras] no recurre para nada a la inteligencia [*nous*] ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación [*nous*] de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas. Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de

> contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y esa es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro!, según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa. A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. [...] Pues yo de tal género de causa, de cómo se realiza, habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera. Pero, [...] quedé privado de ella y no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro.

Estamos aquí frente a la esencia de la que vamos después a llamar la «estrategia del alma» platónica. Vamos a volver sobre esto naturalmente, para deconstruir las fuerzas de evidencia de

estos argumentos. Pero ahora limitémonos a pensar en los movimientos de ese texto sin ponerlos en discusión, ni tomar una distancia sobre lo que está dicho. Sócrates está diciendo que hay que llamar «causa» de una circunstancia cualquiera (así como aquella de estar condenado a muerte frente a sus amigos) no tanto las *causas materiales* (el mero estar aquí del aire o del asiento sobre el cual me pongo) o las *causas eficientes* (las causas del estar aquí, lo que produce el hecho que estoy aquí y no en otro lugar: mis huesos y articulaciones que me condujeron aquí). Hay que ver más allá de estas «causas» mecánicas e inmediatas si queremos entender el *origen del sentido*, o como decimos nosotros, «el acontecimiento de lo que acontece en mí como un sentido» (el hecho de que Sócrates no se escape a Beocia y que en cambio quiera cumplir con su condena: lo que es evidentemente el verdadero *sentido* del «estar aquí» de Sócrates).

El argumento es de hecho muy tradicional, y cuasi obvio para nosotros. Es claro que, por ejemplo, nadie dirá haber ido al cine *porque* sus tendones y sus huesos lo llevaron ahí, y que si se sentaron frente a la pantalla es porque los asientos les parecieron un lugar entretenido para reposar. Huesos y tendones, así como los asientos de un cine, son solamente condiciones materiales (y no *origen*) de nuestro estar en un cine, mientras que el sentido de nuestra visita al cine es más bien explicable según una posible *intención* de ver una película.

El argumento es, lo repito, obvio. Pero lo que presupone es precisamente un punto «extravagante» en tanto ahí se define el sentido al interior de algunas distinciones esenciales, que son presupuestas en el discurso de Sócrates: hay que distinguir, para Sócrates, de manera resoluta e indiscutible entre hecho accidental y causa final, entre acción mecánica y acción inteligente, entre reacción casual (instintiva) y reacción intencional, entre resultado mecánico-corporal y resultado anímico libremente elegido.

En vista de entender el asunto y de forjar un fondo terminológico capaz de llevar a la luz los argumentos socráticos, es útil poner ese texto en relación a otro. Eso muestra también que lo que discutimos acá no es en lo absoluto una cuestión «del pasado», de los griegos antiguos, sino una cuestión «sin tiempo» o «de todos los tiempos» (y para empezar a accionar las «ideas» de la «historia de las ideas» o la «transversalidad» del caminar). Se trata de un texto de un autor contemporáneo que expresa la idea de Platón en modo sorprendentemente similar. Es Wittgenstein en su *Tractatus lógico-filosófico* (aquí en la traducción de L. M. Valdés Villanueva, Editorial Tecnos, 2002, 6.41):

> El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor [*Wert*]. Si hay un valor que tenga valor ha de suceder fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales [*zufällig*]. Lo que los hace no-casuales no puede residir en el mundo; porque de lo contrario sería casual a su vez. Ha de residir [*liegen*] fuera del mundo.

El sentido del mundo no puede ser encontrado en el mundo, en los objetos simples que se encuentran en el mundo: no está ahí, en los *hechos*. Sino que hay que buscar los «valores de los hechos» no solo más en profundidad, sino «afuera» de los hechos. No se trata de buscar en los elementos empíricos de la cárcel donde se encuentra Sócrates la razón por la cual él no se escapa a Beocia. Hay en cambio que reconocer la presencia de una *razón inteligente* (la decisión de Sócrates) para explicarse la situación, para entender verdaderamente su sentido y su origen. O, dicho con las palabras de Wittgenstein, para comprender el «origen del sentido» se trata de poner en una absoluta oposición *hechos* y *valores*: el *sentido* del mundo no está en el mundo, no es un hecho del mundo cualquiera, no está en el mundo como hecho. Entonces,

ningún «hecho» tiene sentido, es decir ningún hecho se explica a sí mismo, sino que es solamente una contingencia que reenvía a un afuera inteligente. Para explicarse el sentido de los hechos a partir de sus orígenes hay que salir de los hechos. Sócrates piensa del mismo modo: el hecho del cuerpo no explica el sentido de su movimiento o de sus decisiones. Huesos y tendones no explican su estar ahí, esperando la muerte.

Entonces, para Sócrates y para Wittgenstein hay (dicho ahora en el idioma de ese último) *hechos insignificantes* –esto es, acontecimientos que no vehiculan nada, que no implican un sentido, un valor (los tendones, los huesos, los asientos, el aire, etc.) que no pueden inducir sentido alguno a sí mismos– y *situaciones sensatas* –acontecimientos que vehiculan y muestran el sentido, que reenvían a un valor (la decisión de Sócrates de someterse a la condena del proceso ateniense)–. Esta formulación de una diferencia en el orden de los sentidos nos parece de la más indiscutible evidencia. Y de hecho no habría modo de mostrar un «error» en este pensamiento común alrededor del sentido. Sin embargo, es genealógicamente útil mostrar que este modo de entender las cosas sigue un asunto silencioso y muy poderoso: aunque la oposición de «hechos insignificantes» y «situaciones sensatas» nos parezca «indiscutible», al adoptarla se toman, sin explicitarlas, algunas decisiones alrededor del origen y del sentido que nosotros no podemos no poner en tela de juicio.

¿Cuáles? Empezamos observando que es claro que, si asumimos la distinción propuesta de hechos insignificantes y situaciones sensatas, el único problema filosófico que queda consiste en preguntarse: ¿cómo se pueden distinguir «hechos insignificantes» y «situaciones sensatas»? Lo que es «sensato», en el sentido de «relevante», «digno de nota», «interesante» o «capaz de indicar el valor de los hechos o del mundo», ¿de qué depende?, ¿y cómo se relaciona a los hechos? Así, la «distinción evidente» que hicimos

con Sócrates y Wittgenstein nos dispone frente a la necesidad de buscar un criterio para fijar la relevancia o la dignidad o el «valor» de lo que (a sí mismo) no *tiene* «valor». El problema del sentido se convierte así en el problema de la relevancia intencional, según un modelo que termina por mudar el problema del origen del sentido en el problema del *telos* o del fin de la acción intencional. Se presupone entonces la existencia de un sistema de valores últimos que podría solamente ayudarnos a realizar la discriminación de los sentidos. La oposición de hechos y valores operada por Sócrates y Wittgenstein introduce así subrepticiamente otra cosa: introduce un criterio del sentido, esto es una «conciencia» o una «intencionalidad» del sentido, que sería capaz de ofrecer el discernimiento de esta misma separación y de orientar la atención filosófica a la evidencia de una *intención* que *vehicula* el sentido: la de Sócrates que no quiere escaparse frente a la muerte, en oposición a los huesos y los tendones que no «quieren» nada, que no dependen de un principio de conciencia activo.

Según el asunto soterrado de esta oposición, el sentido entonces dependería de una *conciencia*, de un *nous*, como decía Anaxágoras (aunque lo diga de un modo que es para Sócrates todavía confuso), capaz de reenviar a los «valores del mundo afuera del mundo», de una fuerza inteligente apta a separar lo insignificante del sentido, ofreciéndose como su causa u origen. Se presupone así que el origen del sentido se fundamenta en un «alma», mientras que el cuerpo o la pura materia no sería nada más que hecho insignificante. O, para poner los nombres correctos a las cosas, *se presupone un dualismo*. No solo entonces se presupone que hay una distinción entre hechos y valores, sino que hay también una demarcación precisa e indiscutible entre «dados naturales», mecánicos, necesarios, sin significación (llueve porque llueve, el terremoto viene sin razón, huesos y tendones mueven mi cuerpo sin saber o elegir dónde ir, etc.), y una «inteligencia

intencional» que implica una significación (Sócrates elige no sustraerse a la muerte).

Ahora, el problema del dualismo no es que no sea eficaz para indicar el origen del sentido, sino que lo es demasiado: el dualismo ofrece una explicación *simple* del cuerpo a través del alma, y parece casi «resolver las cosas». Parece que el problema del origen del sentido es puesto de modo resolutivo: el origen se encuentra en la «inteligencia intencional», en el alma, en el *nous* que me da el derecho de agarrar los «valores del mundo». Así, se concluye: si hay sentido, hay simplemente que volver la atención a la significación intencional de la cual ese sentido depende.

Pero preguntamos: decir que el sentido depende de una «inteligencia intencional», decir que los hechos tienen una significación en la medida de que *anteriormente* se da una intención anímica, ¿no implica perder el punto de vista genealógico? ¿No implica pensar el sentido de modo «estático» y no «genético», perdiéndose la posibilidad de plantear el problema del «origen del sentido»? Es decir, ¿no implica perder la especificidad de la *venida del sentido*, dando por supuesta su presencia en un mundo de las finalidades intencionales «afuera» del mundo factual? Dicho de otro modo, ¿pensar el sentido como mero reenvío del cuerpo insignificante al alma sensata resuelve la cuestión del sentido, o acaso la «banaliza» y la nivela, perdiéndose la especificidad del «acontecimiento del sentido»?

Pongamos un ejemplo. Supongamos que un hombre esté cayendo en un pozo. En esta situación, el mundo, es decir las piedras del pozo, se da, se produce en una cierta presencia y significancia para él, con una cierta «vivacidad», exhibiendo su naturaleza de posibles «agarraderos»: un ladrillo saliente, una punta de piedra, una mata de hierba y cualquier otra cosa «agarrable». Ahora bien, es evidente que las cosas acontecen para ese hombre como «sentidos», no por una cierta «inteligencia» que estaría

presupuesta. Si miramos desde afuera del pozo, las «cosas» que se ofrecían al hombre que cae no tienen ningún sentido, o son perfectamente invisibles. Así, no es que las cosas (el ladrillo, la punta de piedra, la mata de hierba) «tengan un valor» universalmente para un «alma». Pero es seguramente verdadero que para el hombre que se está cayendo, estas «cosas» *devienen* sentidos absolutamente fundamentales para su salvación posible (aunque improbable). Ahora, si existe ese *acontecer* del sentido, si las cosas *toman* sentido según un proceso «evenemencial», es decir proporcionadamente a los acontecimientos que determinan el contexto, no podemos descuidarlo en la comprensión del origen del sentido. El sentido en este ejemplo se presenta según la evidencia de lo «agarrable», y no tiene nada que ver con una inteligencia externa o con una supuesta «interioridad anímica». No hay que elegir como Sócrates si ir o no ir a Beocia, ni se puede decir que las «cosas» se dan a disposición de un entendimiento espiritual o a un *nous*. El origen del sentido no está en el valor afuera del mundo, como decía Wittgenstein, sino que está para el hombre que cae, digámoslo así, en una recíproca donación de acontecimiento experiencial y sentido situacional.

Así vemos que la manera de Sócrates o Wittgenstein de poner el tema del sentido, al considerar al mundo de las ideas o de los valores como algo supuestamente anterior al sistema de las significaciones y que permite el conocimiento verdadero de los hechos, termina por simplificar cierta relevancia correlacional del sentido o termina por suspender la insurgencia del sentido desde cierta «receptividad» experiencial del mundo. Wittgenstein dice que los valores están afuera del mundo y esto implica que ya están dados, que no se mueven, que son inertes e inmutables. Así, lo que solamente hace problema (para Sócrates, Wittgenstein y todo el pensamiento dualista tradicional, así como para el sentido común) y lo que solamente merece una reflexión filosófica es

saber *cómo* los valores (ya dados) participan de los hechos, cómo se «adecuan» a los hechos, engendrando el problema filosófico de la *adecuación*, de la *adequatio intellectu ad rem.* Pero no parece ser problemática la *existencia* de estos valores, su venida, su *origen*, su «donación» (*Gegebenheit*, en el idioma de Husserl y Heidegger), lo que en cambio el ejemplo del hombre que cae en el pozo nos obliga a observar.

Entonces, ¿qué se perdería en el modelo dualista? Ese modelo considera que el sentido depende de un valor ulterior. Por ejemplo, el semáforo es un signo convencional que me *significa* si puedo o no puedo pasar. Hay entonces un sistema de valores ya pre-dado (verde significa pasar, rojo significa detenerse) que permite la comprensión del hecho-semáforo. Para entender lo que el semáforo quiere decir, tenemos que remontarnos al sistema ya-dado de significaciones –que entonces juega el rol de «origen del sentido-semáforo» (afuera del mundo sensible)–. Es claro que, hasta que limitamos el problema del sentido a ese modelo, dejamos *inexplorada* la pregunta sobre su *origen*. Simplemente pensamos que el sentido *ya está dado, y que su donación no es en lo absoluto cuestionable* (como ocurre en cambio en el ejemplo del hombre que se cae en el pozo, por el cual el sentido es más algo que acontece que algo dado). Así, al presuponer en cambio que el valor del mundo está afuera del mundo y que lo determina como una superestructura racional, no alcanzamos a problematizar la venida, el acontecimiento del sentido. Si suspendemos la presuposición de un mundo de las ideas o de los valores afuera del mundo, podemos interrogar el sentido a partir del problema de su origen, de su venida, podemos cuestionar el acontecimiento del sentido o el sentido *en tanto* acontecimiento: *¿de dónde viene este «ya dado», de donde se sacan las ideas o los valores?*

Problemas genealógicos

Entonces, si queremos tomar el punto de vista «genealógico» alrededor del sentido, hay que asumir otra perspectiva, capaz de llevarnos un poco más precisamente en el juego de la «venida del sentido», sin confiar en la supuesta presencia de un *nous* capaz de dar sentido a las cosas.

¿Qué cambia con esta perspectiva genealógica? Digámoslo con la ayuda de la oposición signos/significaciones: nosotros consideramos habitualmente que las palabras (habladas o escritas) son *signos* dotados de una *significación.* Pensamos que el sentido pertenece al signo como su parte esencial, no obstante no coincida con él. No hay signo que no esté inmediatamente en conexión y en función de una significación. Lo que recibimos como un signo, que funciona como signo, según la función semántica, «transmite» o «vehicula» inmediatamente una significación (es decir significa algo otro), sin entonces coincidir con su significación. Pensemos por ejemplo en un gesto (en tanto signo corporal): si agito mi mano, significa que estoy saludando a la persona que está frente a mí (eso explica la transmisión del sentido). Pero, otro ejemplo, para decir «casa» puedo emplear muchas palabras-signos, en distintos idiomas, y decir «casa», «*home*», «*maison*», etc., mientras que la significación de lo que digo en todos estos idiomas *es la misma.* Ese último ejemplo muestra que signo y significación *no coinciden*: la significación es algo que está *más allá* del signo lingüístico con el cual la digo.

Ahora bien, diciendo esto (lo que parece una evidencia) estamos de hecho encarnando la posición del dualismo. Así funcionan los signos: son el cuerpo de un alma, son los hechos materiales de un valor ideal. El fundamento de esta función semántica se explica así: los signos tienen un cuerpo «sensible» y ese «cuerpo sensible» «implica», según un reenvío, un «valor»:

la palabra «*maison*» es un signo posible de la única e inmóvil significación-casa, una significación «hiperuránica» (en el sentido del Hiperuranio de Platón, ese «lugar sobre el cielo» o sobre el cosmos físico que en el *Fedro* indica el lugar ideal y no espacial donde se sitúan las causas supremas).

Diciendo lo que acabamos de decir, ya estamos en el centro de la «estrategia platónica» que domina el asunto que presentamos antes: cuando dijimos que hay una distinción esencial de hechos insignificantes y de situaciones sensatas, de hecho estábamos atrapados por esa «lógica» soterrada dualista. Sócrates, Wittgenstein y nosotros estamos en la naturalidad de este asunto. La oposición de signos y significaciones corresponde a la separación entre lo que «tiene» sentido y lo que no lo «tiene». Un signo no tiene en sí mismo una significación, en sí mismo es insignificante. En cambio, un signo es capaz de *reenviar* a una significación, y de este modo *tiene* sentido y valor. El juego platónico está acá ya hecho.

Pero ahora, para mostrar una alternativa a ese modelo del sentido, podemos preguntar: ¿*cómo* un signo reenvía a una significación? ¿Es por una antecedencia, o prioridad, de la conciencia de quien «*sabe*» que la palabra «*maison*» es una convención francesa para decir la «significación-casa», y es entonces por la *antecedencia de un saber*? Esto sería como decir: el origen del sentido está en el saber. O como decir: para que un sentido acontezca tengo ya que poseer su sentido (es decir tiene que haber ya acontecido). Tenemos que ya saber para entender. Ahora, ese modo de entender las cosas *excluye cualquier acceso genealógico al sentido.* Hay un «ya dado»: el sentido existe, ahí en el mundo de las ideas, y nosotros podemos solamente acercarnos a eso con una dialéctica capaz de hacernos acercar a la verdad ideal.

Ahora bien, hay que partir de ahí y formular nuestra primera pregunta, que va guiar parte de nuestro camino: ¿cómo *se*

da un sentido? ¿Cuál es la acción de «*donación*» del sentido que permite la simultaneidad de signo y significación?

Quiero poner otro ejemplo que no resuelve la cuestión, pero que puede tal vez darnos elementos para empezar a verla *de otro modo*, y que lo hace desde una perspectiva muy «empírica». El ejemplo –un poco modificado– es de Charles Sanders Peirce (en *Cómo hacer claras nuestras ideas*, 1878). Él pregunta: ¿yo tengo o no tengo la idea en sus detalles del camino que me conduce a mi casa? Claro que, por ejemplo, yo soy capaz de ir a mi casa desde la universidad, pero ¿cómo «reconozco» el camino? Es decir, ¿cómo se relacionan el conocimiento (interior) que tengo del camino con cada paso (empírico) que me conduce hasta mi casa? ¿Es por una idea que tengo en mi cabeza, esto es, por la anterioridad de un saber? No, dice Peirce. Simplemente, caminando me digo: «Aquí está la parada del bus, aquí está el supermercado, aquí el zapatero, entonces estoy en el buen camino, en la buena dirección». Así no hay, no *tengo* en mi cabeza o en una supuesta anterioridad mental la idea abstracta del camino para ir a mi casa.

Esta indicación vale para nosotros para reconocer, contra la tradición dualista, que la idea, el valor, el sentido último, no son «pre-dados» a mi conciencia, sino que son lo que *en mi vivencia* se reconoce cada vez (vamos a volver con Heidegger sobre esta temporalidad del «cada vez», y volveremos con Husserl sobre la idea de la vivencia). Pero ya lo vemos: la vivencia que experimento volviendo a mi casa no depende de una reproducción mental o anímica de una percepción que queda inmóvil en mi cabeza, sino que es una manera de *practicar el sentido viviendo*. Así se trata de modular en modo genealógico el sentido: no se me ofrece una «idea», un «sentido» separado de los «hechos», una «significación» separada de los «signos», no se crea en mí un «fotograma mental» de lo que es el camino para ir a mi casa, que se pueda separar de mis pasos singulares y analizar autónomamente. El sentido del

camino es más bien algo que *se hace*, es decir que *acontece*, según una *interpretación de signos*, que no tiene una significación «predada» u objetivable idealmente. No es que los signos (el zapatero, la parada del bus, etc.) ya tengan la significación del camino para mi casa, sino que los signos *se me dan como* esta significación. Este «*darse*» de la significación no es un dato anterior al caminar. A cada paso se revela el camino que en cada paso se modula. Diciendo lo que acabamos de decir, ya estamos en un sentido adentro de la noción husserliana de vivencia, y estamos también acercándonos a la noción heideggeriana de *aletheia*, que no es precisamente la verdad del juicio, la correspondencia de cosa e intelecto, según la fuerza lógica del juicio veritativo, sino la manifestación del mundo, su acontecimiento, su venida en la forma de un sentido.

Así, ¿qué es lo que *da* el sentido del camino hacia mi casa? No es una relación de una conciencia con una cosa (según un dualismo abstracto), sino la *experiencia viviente* de una *interpretación del mundo*, del encuentro de cosa intencionada y actos de conciencia, dice Husserl. La idea no es un «esquema» de reconocimiento (que, como en el esquematismo kantiano, *se aplica* al material empírico de la sensibilidad), y el mundo no es un conjunto de signos (de cosas materiales) que se trata de interpretar a partir de categorías abstractas: el mundo no es una serie de cosas materiales independientes e insensatas, de hechos. *Es lo que en una praxis viviente se deja entender como sentido.* Se ve aquí el punto: no se trata tanto de saber lo que la cosa «es», o lo que «es» su sentido, sino de saber «*cómo* la cosa *se hace*», cómo *hace* sentido; se trata de darse cuenta de que el acontecimiento del sentido excede la mera adecuación del valor al hecho y tiene otras maneras de practicar el sentido (maneras que competen a una genealogía y no a una «estática» o a una «hiperuránica» del sentido).

El proyecto del presente libro consiste precisamente en aclarar esta distinción y en leer la especificidad de cierta tradición

contemporánea del pensamiento (la tradición fenomenológico-deconstructiva) a partir de esta intención de oponer a un modelo del sentido estático otro modelo. El primer modelo, «estático», «hiperuránico», dijimos en relación a Platón, procede afirmando la necesidad de una cierta dualidad de signo y significación. Y el otro esquema, que llamamos –de manera todavía nebulosa– «genealógico», asumiría la tarea de dar cuenta no solamente de la situación del sentido, del hecho del sentido, sino también de su venida, de su acontecimiento, y de poner precisamente en cuestión la evidencia del dualismo.

1
La perspectiva de la fenomenología

El sentido husserliano

Empezamos por el fin, por la última palabra de Husserl alrededor del origen del sentido: él lo define como *la presentación de la cosa, el movimiento de venida en presencia*, lo que Husserl llama la «*relación eidética*» o simplemente el *eidos*. Para Husserl hay que buscar el origen del sentido a partir de un análisis de las *maneras* que tiene la *conciencia* de relacionarse con la cosa. Eso parece muy clásico, por lo menos desde Kant, pero el acento está puesto acá, de manera no kantiana, en la palabra «maneras»; es decir, que para Husserl se trata de poner al centro la cuestión de la modalidad de la donación y no del «dato», en tanto punto final del proceso. No se trata, como en Kant, de analizar el funcionamiento de un proceso que ya se acabó, el proceso, por ejemplo, de la representación (¿qué es la idea de Dios?), sino de mostrar las *maneras en que se hace* el proceso mismo, para ver en qué medida estas maneras son determinantes por el resultado del proceso –el proceso del conocimiento, del saber, del sentido.

La fenomenología está definida por Husserl como la pesquisa de las estructuras de la conciencia que capacitan al conocimiento para referirse a los objetos fuera de sí misma. Pero se trata de poner la atención no tanto sobre las cosas (ob-jetos, lo que está «afuera»), ni sobre la conciencia pura (como hacía Kant), sino en los *procesos* o en los *actos* de la reflexión que relacionan las percepciones (*noemas*) a los actos de conciencia que están en juego durante la percepción (*noesis*); solo eso permite para Husserl salir del riesgo de

un dualismo y de la mera oposición de términos (conciencia/objeto) sin solución de continuidad, que no produce una comprensión definitiva de la oposición entre racionalismo y empirismo.

Se trata entonces de realizar una limitación, una «reducción», de los términos del discurso sobre el conocimiento, cortando los extremos del proceso mismo. Ya no se considera el objeto en sí mismo, ni los contenidos de la conciencia pura, ni su relación exterior oposicional, sino que se concentra ahora la atención en los términos del proceso intencional, cortando así con los extremos de una gnoseología dualista:

Objeto → noema → | ← noesis ← Conciencia
(cosa intencionada) (acto intencional)

Ahora bien, ¿por qué hablar de los procesos y de los actos de la conciencia, en lugar de conciencia y objeto, permitiría desactivar el riesgo del dualismo? Porque así podemos darnos cuenta de la fuerza *constituyente* de los actos intencionales, y sobrepasar la cuestión tradicional de las fuentes del conocimiento. Plantear la pregunta: ¿cómo funcionan los actos de la conciencia (*noesis*) y cómo los objetos «reales» se dan a una intencionalidad (*noemas*)?, permite a Husserl oponerse tanto al empirismo (al sensualismo, al materialismo), que presupone un mundo afuera de mí y que asigna la «validez perceptiva» a la pura recepción del material empírico, como al idealismo (al racionalismo, al transcendentalismo), que entiende el mundo como un mero producto de la conciencia y que entiende la «validez perceptiva» solamente en relación a una construcción transcendente.

Un ejemplo que explica de manera eficaz la diferencia de registro propuesta por Husserl es la variación de un ejemplo de Maurice Merleau-Ponty, presentado en *La fenomenología de la percepción*, donde se muestra el asunto fenomenológico con la ayuda de estas dos figuras:

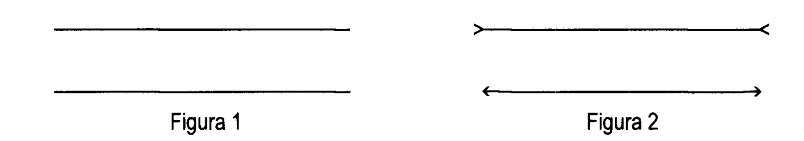


Figura 1 Figura 2

En la primera figura vemos dos líneas rectas paralelas de igual tamaño. En la segunda figura volvemos a ver esas dos líneas pero ahora acotadas en sus extremos, de modo que la de arriba parece (*se me da*) más larga que la de abajo. Es un «hecho» que las dos líneas se ofrecen a la percepción como si tuvieran un tamaño distinto. Las líneas aparecen en el seno de un horizonte en el cual el *darse* no corresponde con el *dato*: el proceso de percepción no se reduce a la cosa sensible. Por ahí, podríamos decir que empirismo e idealismo, prescindiendo de esta comprensión del acto de donación, no entienden correctamente el proceso perceptivo. El empirismo no llega a explicarse por qué las dos líneas *se dan* de tamaño distinto (si las líneas en sí mismas son iguales, tienen que ser iguales en la percepción). El intelectualismo no llega a explicarse por qué son de igual tamaño (si las percibo como distintas, tienen que ser distintas). Si ponemos al revés la atención sobre los actos de la conciencia intencional, es decir sobre el proceso de *aparición* de la cosa (fenómeno), se ve –contra el empirismo– que la cosa no es nunca sí misma, sino que es siempre lo que *se da* a una intención significante, y –contra el idealismo– que el sentido no consiste en una mera «construcción intelectual», no prescinde del darse *de* la cosa en cuanto tal. Las líneas se dan *inmediatamente* distintas, y esa noción de «*inmediato*» tenemos que considerarla fenomenológicamente: no se trata del *inmediato* de la impresión sensible de la cosa en relación a mi pensamiento, no es el inmediato del objeto que estaría sin mediación frente al sujeto, sino que se trata de lo «inmediato» del *sentido espontáneo adentro de un horizonte de aparición*. Ese inmediato no está *en* la cosa, ni *en* la conciencia, sino solamente en los «actos de una conciencia que se

relaciona a la cosa». Emerge claramente acá el proyecto fenomenológico de superación del dualismo metafísico.

Así acontece entonces el sentido en la perspectiva fenomenológica: el sentido es el efecto de la praxis, del movimiento de construcción de la unidad noético-noemática, esto es, que sitúa a un cierto número de actos de la conciencia frente a un cierto número de donaciones de la cosa a la intencionalidad; hay que poner la atención sobre el volverse de la conciencia al objeto, que es al mismo tiempo un volverse del objeto a una conciencia. Conciencia y objeto tienen entonces que ser considerados a partir del venir al encuentro del uno al otro, y nunca en su mera subsistencia autónoma. De este modo, «el valor de un hecho», para expresarse de nuevo con Wittgenstein, no es según Husserl nada más que la relación viviente (*Erlebnis*) de una conciencia con el mundo. Es decir, que el «hecho» no es lo que existe con un carácter material, lo que está frente a mí, y que espera que yo le encuentre un «valor» volviéndome a un «afuera del mundo» hiperuránico: se trata en cambio de poner *entre paréntesis* la existencia del hecho, o sea de dejar de lado la cuestión de la presencia real del objeto contemplado y de poner *entre paréntesis* la existencia de los valores, es decir dejar de lado los saberes universales y naturales de nuestra conciencia.

Husserl llamó a este tipo de superación de los prejuicios metafísicos y dualistas «reducción fenomenológica»: la reducción suspende nuestros saberes naturales y limita el terreno de la filosofía a los meros contenidos «intencionales» de la conciencia, es decir a los actos que se refieren inmediatamente a una cosa. Eso permite excluir todo lo demás (todo lo que sabemos en nuestra relación natural con el mundo) y suspender la actitud natural que da sustancia y existencia autónoma a los fenómenos externos, para lograr la venida del fenómeno en las experiencias de una conciencia. Todo eso pasa bajo el nombre de la doctrina de la «intencionalidad»,

lo que Husserl llama «la relación originaria noético-noemática». Se trata de la oposición sinérgica del «noema» (en griego, «cosa pensada») a la «noesis» (en griego, «acción del pensar»), es decir la relación del «objeto intencional» con los «actos de la conciencia intencional». Husserl intenta suspender la evidencia de los «hechos» y de los «valores», y hacer aparecer el «aparecer mismo» de la cosa, volviendo la atención al *acontecimiento* del sentido sin presuponer que haya significaciones pre-dadas, afuera del mundo (como Wittgenstein) o previas (como Sócrates o Platón, según el principio que nosotros llamamos «hiperuránico»).

La doctrina de la intencionalidad dice entonces lo siguiente: «pensar es necesariamente pensar algo», es decir la conciencia siempre opera en cuanto conciencia *de* algo. De esta manera, no interesan el mundo afuera del conocimiento (empirismo), ni tampoco la conciencia, el pensamiento, afuera del percibir (idealismo). Aquí vemos, como dice Husserl en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, el «principio de todos los principios» de la fenomenología. En el § 24, Husserl describe así ese principio (utilizaré enenseguida la traducción de J. Gaos, FCE, México, 1986): «Que todo lo que se nos brinda originariamente en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da» (58). Con esta idea del «darse», Husserl llega a «describir el sentido de las cosas» como los actos vividos, como fenómenos *noético-noemáticos*, es decir de una conciencia frente al mundo (adonde, sin embargo, la expresión «frente a...» empieza a ser equívoca y hay que tomarla casi como una metáfora, puesto que no se trata –por lo menos en las intenciones de Husserl– de dos niveles autónomos en relación, sino del punto de encuentro, de confusión, de indiscernibilidad de lo subjetivo y lo objetivo).

La tarea de la fenomenología, la tarea del «pensamiento fenomenológico» consistiría entonces primariamente en la tentativa

de clarificar los procesos gnoseológicos para poder, como dice Husserl retomando las palabras del kantismo, «volver a las cosas mismas». Pero esta expresión también hay que reconsiderarla a la luz del nuevo asunto fenomenológico. En un sentido inmediato y común, el manifiesto «volver a las cosas mismas» podría significar la intención de volver a poner atención a las cosas reales, a los *hechos*, a lo que está inmóvil y está ahí en una indudable estabilidad, y para realizar ese objetivo se pone típicamente en juego la *lógica del tribunal* (por ello el reenvío a Kant). ¿Qué ocurre en un tribunal? Se empieza de nuevo a contar la historia de lo que ocurrió, los *hechos* uno después del otro, para que el juez y el jurado puedan recuperar la verdad de los acontecimientos, el *valor último*, poniendo entre paréntesis las cosas accidentales y secundarias, y asignando un sentido solamente a lo que lo merece de verdad: el tribunal, al separar hechos y valores, encontraría las «cosas mismas», y esperaría así poder neutralizar las locuras metafísicas de la filosofía abstracta. La imagen del tribunal, desde la *Apología de Sócrates*, hasta la *Crítica* kantiana, es el arquetipo de la búsqueda de una hiperracionalidad del sentido, porque la razón comparece dos veces, como imputado y como jurado. En cambio, en el proyecto fenomenológico husserliano se ve bien que el punto es otro: hay que entender la expresión «volver a las cosas mismas» de modo aún más radical, deconstruyendo la misma idea de «mismas». La cosas son «mismas» solo en la medida en que no son *por sí mismas*, es decir cuando no las presuponemos como realidades en sí, en su pura presencia objetiva, ni tampoco cuando las pensamos en su puro valor ideal, en su mera traducción significante. Son «mismas» solamente si se dan al interior de una *vivencia experiencial* (*Erlebnis*) según la relación noético-noemática: en ese modo de entender el manifiesto «volver a las cosas mismas», no hay un tribunal que quiere agarrar los «hechos verdaderos» en su simplicidad y pureza (en su valor). Está en cambio la exigencia

de salir de la mirada racional del juez o del «*testigo universal*» (la razón abstracta), para ir «afuera», al *mundo de la vida*, donde las cosas *tienen lugar* solamente en relación a una intencionalidad pensante.

Ahí se encuentra el sentido. «Sentido», para Husserl, sería entonces la *correlación* entre la percepción, por ejemplo, de un árbol, el noema, el modo en que el árbol se me da, y el árbol «percibido como tal», la noesis, el acto intencional con el cual lo pienso «en cuanto tal» (la correlación de la cosa como tal –como cosa–, y la cosa en cuanto tal –en su valor–). Esta correlación, que es el sentido de toda la *Erlebnis*, constituye según Husserl la «estructura *eidética*».

Experiencia viviente del sentido

Recurrir a la noción de *Erlebnis* impide limitar la atención *al objeto* (la «realidad externa», el mundo de las cosas y de las sensaciones, y de los hechos), así como *a la conciencia* (el sentido «interno», diría Kant, la comprensión de un sentido de la cosa, su valor). En cambio hay que suspender, poner entre paréntesis o hacer «*epoché*» (silencio), es decir neutralizar, ese dualismo y cualquier postura teórica o empírica incapaz de pensar la correlación originaria de los dos registros. Hay que dirigir la atención hacia el modo de la «donación» del uno al otro: el modo que tiene la conciencia de ponerse en relación con las cosas. Así se lee en el § 49 de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*:

> El *mundo espacio-temporal* entero [...] es un *mero ser intencional* por su sentido o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser *para* una conciencia. Es un ser al que pone la conciencia en sus experiencias,

> un ser que por principio solo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias, pero que *además de esto* no es nada.

Más allá del espacio intencional, no hay nada; hay que hacer *epoché* de todo lo demás. *Epoché* significa entonces, en el contexto analítico fenomenológico, la búsqueda de un cambio de perspectiva para ver el *ente dado* en la experiencia, *en su manera de darse* a una conciencia en el proceso de *donación* (*Gegebenheit*), independientemente del mero contenido del *dato*. Significa la intención de pensar la experiencia afuera de la «aptitud natural», de lo que ya sabemos, de los sentidos ya ordenados, del mundo pre-dado de los valores: la tarea de la fenomenología consiste en la elaboración de un a priori «co-relacional» universal entre el objeto de la experiencia y su manera de darse al *Cogito*. El concepto de *epoché* permite en suma a Husserl deshacerse de todas las superestructuras de las idealizaciones abstractas y los datos de exactitud objetiva, es decir reducir cualquier sedimentación predicativa que pertenece a la capa cultural de las verdades subjetivas. Así, cuando digo «casa» no estoy diciendo ni una categoría abstracta capaz de nominar todas las casas empíricas, ni la mera casa como cosa empírica afuera de mí, sino ante todo mi experiencia del habitarla, de la demora, del estar protegido: mi *vivencia* de la casa. Es decir que el ente, la cosa, el objeto no existe afuera de sus apariciones (o que no tiene sentido considerarlo afuera, o por sí mismo, en su valor universal): el ser del ente, dice Husserl, *consiste* en sus apariciones a una conciencia y comprende por esencia su aparición. Esto dice todo el proyecto de la fenomenología: *redefinir el acontecimiento del sentido a partir de la vivencia intencional*.

Se lee en el § 50 de las *Ideas*:

> Así se invierte el sentido vulgar del término ser. El ser que para nosotros es el primero es en sí el segundo, es decir es lo que es solo en «referencia» al primero. No como si un

> ciego orden de leyes hubiese hecho que el *ordo et conexio rerum* tenga que dirigirse por el *ordo et conexio idearum*. La realidad en el sentido estricto, tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro rigoroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una «esencia absoluta», tiene la esencia de algo que por principio es *solo* intencional, *solo* para la conciencia, algo representable o que aparece por o para la conciencia.

El ser mismo tiene que ser redefinido. El «ser», es decir «lo que es» (Heidegger naturalmente no había puesto aún su terminología), no está afuera de la conciencia, lo que nos procuraría después el problema de pensar el «ciego orden» que lo hace coincidir con el pensamiento. El ser afuera de una conciencia, independiente de ella, en un sentido «absoluto», no es absolutamente nada. En cambio, el ser puede ser puesto solamente a partir de una relación intencional que permite su representación sensata.

Se hace entonces explícita en la continuación del texto la misión teórica del gesto fenomenológico:

> Resulta claro que, de hecho, frente a la actitud teórica natural, cuyo correlato es el mundo, ha de ser posible una nueva actitud, para la que, a pesar de desconectar este universo natural psicofísico, queda algo: el campo entero de la conciencia absoluta. En lugar, pues, de vivir ingenuamente en la experiencia y de investigar teóricamente aquello de que se tiene experiencia, la naturaleza transcendente, llevamos a cabo la «reducción fenomenológica». En otras palabras, en lugar de *llevar a cabo* de un modo ingenuo los actos inherentes a la conciencia constituyente de la naturaleza, con sus tesis transcendentes, y de dejarnos determinar a tesis transcendentes siempre nuevas por las motivaciones implícitas en esos actos, ponemos todas estas tesis «fuera de

> juego», no las hacemos con lo demás; dirigimos la mirada de nuestra aprehensión e indagación teórica a la *conciencia pura en su absoluto ser propio.* Así pues, esto es lo que queda como el «*residuo fenomenológico*» buscado, lo que queda a pesar de que hemos «desconectado» el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias del mundo, las «constituye» en sí.

Si «desconectamos» todos los saberes naturales e ingenuos, todas las costumbres dualistas que nos inducen a considerar el mundo como algo frente a la conciencia y fuera de ella, lo que obtenemos es «el íntegro ser absoluto»: ganamos lo que constituye el mundo (el origen del sentido). ¿Y cuál sería entonces este origen? La vivencia, la *Erlebnis,* la relación viviente de una conciencia con el mundo.

> Pongámonos esto en claro con detalle. En la actitud natural *llevamos a cabo* pura y simplemente todos los actos mediante los cuales está ahí para nosotros el mundo. Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar, en estos actos téticos en que se dan con el carácter de lo «ahí delante», de lo «real». Cultivando la ciencia natural, *llevamos a cabo* actos de pensamiento ordenados según la lógica de la experiencia, en que estas realidades, tomadas así como se dan, son determinadas por el pensamiento, y en que sobre la base de tales trascendencias directamente experimentadas y determinadas se concluyen nuevas. En la actitud fenomenológica *sofrenamos,* con universalidad de principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas, es decir «colocamos entre paréntesis» las llevadas a cabo; «no hacemos estas tesis con lo demás» a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo,* ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos

> como el ser *absoluto* que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas: el *campo fundamental de la fenomenología.*

El campo de la fenomenología consiste en estos actos que permiten describir el encuentro de la conciencia con el mundo (cómo la cosa viene al encuentro de una conciencia). La búsqueda de la fenomenología es entonces intrínsecamente genética o genealógica, y es por esto capaz de desarticular radicalmente las apuestas dualistas.

Pongamos un ejemplo: cuando miro mi reloj durante una clase para saber si hablé mucho o si tengo tiempo todavía para continuar hablando de Husserl a los estudiantes, no estoy evidentemente mirando el «objeto reloj» como un hecho o como algo afuera de mí e independiente de mi vivencia particular del tiempo (el tiempo de una clase y la frágil atención de los estudiantes); el reloj está entonces implicado en un acto de la conciencia (la del profesor), en una vivencia particular (la de una clase de filosofía), y es inseparable de ellas. En esta comprensión no tiene sentido considerar el reloj como algo que existe «en sí mismo» o como algo que tiene un valor *afuera del mundo fenoménico de su encuentro dentro de una experiencia,* porque el sentido «reloj» tiene «valor» solo en la medida en que me dice si puedo o no puedo hablar más: tiene un valor *al interior de mi acción y vivencia específica y solo por esto.* El reloj no está «tematizado», como dirá Heidegger, por la conciencia en cuanto objeto separado de mi acción intencional. No importa tanto entonces considerar el objeto reloj en su independencia, en su «ser objeto», como un mero «hecho del mundo», que solamente después «significa algo». El reloj aparece, se me da, significándome que ya hablé mucho y que puedo pasar a otra cosa, o en cambio que puedo hablar un poco más de Husserl.

Así, Husserl quiere que no nos ocupemos más de la gnoseología, del conocimiento de las cosas del mundo, de los entes, según una oposición abstractiva y racionalista, ni tampoco empirista y realista, sino a partir de la co-originalidad de objeto y conciencia que se instituye en la *Erlebnis.* No se trata de preguntar «si hay un sentido» o «si esta cosa (por ejemplo, mi reloj) *tiene* sentido», de manera de presuponer un mundo de sentidos ya dados y afuera de la fenomenalidad del reloj, de su manera de darse (el *tener* o el *no tener* un sentido). Sino de preguntarse: ¿cómo este sentido-reloj viene a mí en la vivencia de una clase? ¿Cómo el reloj se ofrece a mí según las significaciones de «tarde» o «temprano»? ¿Cómo la venida del noema-reloj pertenece a un acto noético –el tiempo vivido de una clase– y es indisociable de él?

Dicho de otro modo, se trata ante todo del *don del sentido* o del sentido *como* un don, y entonces hay que reducir los términos de la comprensión filosófica a la relación noético-noemática para obtener el *eidos*, es decir la *idea viviente* de la cosa, el punto de *absoluta correlación de cosa intencionada y acto intencional.*

Eidética husserliana

El proyecto de la fenomenología es, en estas indicaciones preliminares, muy claro y resoluto. Volver la atención a las vivencias describe un camino de «revolución» del sentido, lo que solamente permite encontrar el origen más auténtico de su donación. Sin embargo, Husserl se enfrenta a algunas dificultades que no son de poco obstáculo al proyecto de redefinición del tema gnoseológico. Se trata de obstáculos, en un sentido, *irresolubles* por la fenomenología, que se muestran del modo más transparente en algunos lugares de la obra de Husserl. Encuentro muy interesante a ese propósito la descripción de un ejemplo que se encuentra en

el § 77 de las *Ideas*, que, aunque no sea el punto más difícil, es seguramente uno de lo más explícitos en las palabras de Husserl mismo, en el sentido que ofrece con toda transparencia los términos para una objeción legítima.

El problema que se plantea ahí es el siguiente: si el objeto de la fenomenología, y si lo que le permite salir del esquema de sentido del dualismo es, como vimos, la *atención puesta a la vivencia*, ¿cómo es posible interrogar la vivencia sin traducirla inmediatamente en un «saber de las vivencias»? Porque por un lado –y aquí se empieza a ver que las cosas con el dualismo no son en Husserl fácilmente resueltas–, si interrogamos la vivencia, si hacemos de ella un objeto, un tema del discurso filosófico, ya hacemos de la vivencia *otra cosa* (precisamente: un objeto, un tema), mientras que, si se trata de vivencia, esa es todo menos que un tema o un objeto. Si por un lado, desplazar la atención sobre la vivencia tenía la ventaja de no hacernos caer en el juego metafísico de sujeto y objeto, por otro lado y al mismo tiempo parece que fundamentar un pensamiento filosófico alrededor de las vivencias no es tan evidente.

Aun si desplazamos con Husserl la cuestión a la relación noético-noemática, poniendo entre paréntesis la relación abstracta de objeto/conciencia, surge de nuevo la cuestión: ¿*cómo* una vivencia se deja pensar? (Lo que en el esquema dualista corresponde a la pregunta: ¿cómo un objeto corresponde al contenido de la conciencia?). Aquí parece que el problema de la *adecuatio intellectu ad rem* vuelve de manera inesperada, y recupera de modo subrepticio el lugar que le habíamos sacado. Queda en un sentido el problema de la «adecuación» de la «conciencia-reflexionante» a la «cosa-experiencia».

Dicho de otro modo, el problema es: ¿qué es un *eidos*? ¿Qué es el saber de la filosofía? Es algo universal, y en ese sentido «eidético», pero ¿en qué modo está entonces en contacto con la vivencia?

O dicho de manera más fuerte para nosotros: *¿cómo se puede decir el acontecer del sentido, si diciéndolo en cierto modo lo transformo en algo «estático», eidético, esencial?* (Veremos que este es un problema central durante toda nuestra búsqueda del origen del sentido; por lo menos hasta que no desactivemos radicalmente cierta predisposición filosófica que proviene de Platón).

Con Husserl queda la duda. ¿Existe de verdad la posibilidad de salir del esquema estático y entrar en el esquema genealógico? Por un lado, sí: hay vivencias y nos ofrecen un acceso nuevo; por otro lado: ¿cómo hacer de las vivencias el término de una comprensión del «origen del sentido»? La reducción eidética consiste en hacer aparecer el mundo tal como es anteriormente a todo retorno sobre nosotros mismos, es la ambición de igualar la reflexión a la vida irrefleja de la conciencia. El proyecto fenomenológico husserliano funcionaría entonces bajo una presuposición de coincidencia entre la reflexión y la vida, bajo una hipótesis de homogeneidad de lo heterogéneo. ¿Cómo plantea Husserl esta hipótesis?

Seguimos los argumentos del ejemplo del § 77.

> Si ahora llevamos a cabo una reducción fenomenológica, se transforman los hechos anteriores (colocados entre paréntesis) en casos ejemplares de esencias universales de que podemos hacernos dueños y que podemos estudiar sistemáticamente dentro del marco de la intuición pura. Por ejemplo, en una intuición viva (aunque sea de la imaginación) nos sumimos en el llevar a cabo un acto, digamos en la alegría que experimentamos como consecuencia de haber teorizado desenvuelta y fecundamente. Llevamos a cabo todas las reducciones y vemos qué es lo que hay en la esencia pura de las cosas fenomenológicas. Ante todo, pues, un estar vueltos a las ideas en curso. Seguimos desarrollando el fenómeno ejemplar: durante su alegre curso se vuelve hacia la alegría una mirada reflexiva. La alegría se convierte en la

> vivencia mirada e inmediatamente percibida, que fluctúa y declina de tal o cual suerte ante la mirada de la reflexión. La desenvoltura del curso de ideas padece con ello; tenemos ahora conciencia de él en una modalidad distinta; la alegría inherente a su prosecución resulta esencialmente afectada, lo que podrá comprobarse también cada vez que hayamos de llevar a cabo nuevas desviaciones de la mirada. Pero dejemos estas ahora aparte y fijémonos en lo siguiente.

El ejemplo es la alegría debida al hecho de haber teorizado fecundamente algo: cuando eso ocurre, estoy en la vivencia de la alegría, pero cuando se produce una «mirada reflexiva» sobre la alegría estamos de hecho en una postura diferente de la alegría misma. En el momento en que me digo «¡estoy muy contento!», *tomo conciencia de mi vivencia*, es decir que, en un sentido, pongo atención a la vivencia, y lo que ocurre es que entiendo fenomenológicamente su sentido, pero por medio de una distancia, una separación con la vivencia misma. Es decir, empiezo no solamente a estar contento, sino a *darme cuenta* que estoy contento.

Ahora, lo que es interesante en ese ejemplo es que Husserl reconoce que aquí se produce una distancia reflexiva desde la vivencia propiamente tal y le surge entonces la pregunta: si se produce distancia, ¿cómo estoy seguro que estoy mirando a la alegría en tanto vivencia y no a una traducción teórica de la alegría?

> La primera reflexión, sobre la alegría, se encuentra con esta como presente actualmente, *pero no como incipiente en ese mismo momento.* La alegría está ahí como algo que *sigue* durando, ya anteriormente vivido y en que tan solo no se habían fijado los ojos. Es decir, *existe evidentemente la posibilidad* [yo subrayo] de perseguir la pasada duración de lo que alegra y sus modos de darse, de fijarse en los tramos anteriores del curso de las ideas teóricas, pero también en la mirada vuelta a este curso que existió anteriormente; y también la posibilidad de fijarse en la vuelta con alegría al

> mismo curso y de aprehender en el contraste la falta de una mirada vuelta a la alegría en el fenómeno transcurrido. Pero tenemos también la posibilidad de llevar a cabo, con respecto a la alegría que se ha convertido en un momento posterior en objeto, una reflexión que la objetiva, y así poner en claro de una manera todavía más convincente la distinción entre alegría *vivida*, pero no mirada, y alegría *mirada*; e igualmente las modificaciones que traen consigo los actos de aprehender, explicitar, etc., que entran en juego con la vuelta de la mirada hacia ella.

Así, observa Husserl, se produce un desfase: tomo conciencia de mi alegría no en el mismo tiempo que estoy alegre, sino solamente cuando la alegría «sigue durando»; pero, a pesar del desfase, «*existe evidentemente la posibilidad*» de observar la alegría vivida: no la recibo pasivamente como un objeto que se relaciona con una conciencia, sino que vivo la alegría en su vivencia misma, porque hay la posibilidad de *observar* la intencionalidad emotiva, de darse cuenta de una vivencia vivida. Eso para Husserl ocurre *evidentemente. En toda evidencia debe existir esta posibilidad*, de otro modo no podríamos seguir con un planteamiento filosófico de las vivencias.

Sin embargo, esto que Husserl asume y presenta acá como evidente, no deja de molestar en su investigación. Con la palabra «evidentemente», él está *en realidad* exprimiendo la duda de que efectivamente haya un problema: que de la vivencia no podemos tener ninguna «comprensión». Porque si la «comprendemos», si la aislamos en un «valor», deja de ser una vivencia. Si pensamos poder fundamentar un saber filosófico en algo que no se puede decir sin alterarlo, el proyecto filosófico, y en particular un proyecto filosófico que quiere presentarse como una «ciencia eidética del fenómeno de la vivencia», empieza a vacilar y a no tener más «hechos» bastante definidos para «valorarlos».

Sigamos leyendo el paso siguiente, considerando esta duda:

> Todo esto podemos considerarlo en actitud fenomenológica y *eidéticamente*, sea en un grado superior de universalidad o conforme a aquello que se pone de manifiesto como esencial para formas especiales de vivencias. La corriente entera de las vivencias con sus vivencias vividas en el *modo de la conciencia no reflejada* puede someterse así a un estudio científico de su esencia.
>
> [...] La tarea fenomenológica es aquí la de indagar sistemáticamente el conjunto de las modificaciones de las vivencias que caen bajo el nombre de reflexión.

Aquí surgen algunas dificultades. Y sobre todo un problema en relación a la manera en que Husserl decide resolverlas. De hecho, frente a la complicación de conectar la serie inagarrable de las vivencias vividas, Husserl decide que hay que tomar las vivencias sometiéndolas a un «estudio científico», es decir que se trata ahora de obtener la *significación universal* de la vivencia *objetivada.* Husserl define la tarea entera de su fenomenología en relación a este «objetivo científico».

Lo que ahora Husserl revela estar buscando es entonces –en sus términos– la posibilidad de *una «eidética» de las vivencias*, es decir la posibilidad de someter a un estudio científico las «vivencias vividas». Ya dijimos que la fenomenología quiere atender la donación *en carne y hueso* (*Leibhaft*) a través de la cual la cosa se da en sí misma (es decir en su ser fenomenal-experiencial) a una conciencia. Pero ahora deviene claro o se precisa que el proyecto de obtener la «donación» (*Gegebenheit*) verdadera de la cosa, se realiza bajo un asunto muy fuerte: que la comprensión eidética sea el punto de *relación perfecta, en el sentido de «adecuada»*, entre la donación y el dato (lo que será, como veremos, profundamente problemático para Heidegger), entre la noesis y el noema. La genealogía del sentido, la búsqueda de su origen se realiza entonces

en nombre de una idea de universalidad y validez científica del sentido eidético.

De esta manera, tenemos que ver en Husserl una cierta oscilación filosófica: por un lado, él quiere volver a las vivencias y hacer depender todo de ellas; por el otro, quiere establecer la relación esencial, eidética y fundamentar una «ciencia universal del encuentro entre noema y noesis». Pero ¿qué es la «ciencia» eidética y en qué modo podría guardar en sí la vivencia?

El sentido de la vivencia

Antes de intentar «deconstruir» ese ejemplo, con una cierta puesta en escena de la «estructura hermenéutica» de la fenomenología, quiero citar otro pasaje de las *Ideas*, del § 93, en el cual Husserl describe el sentido del «sentido». Eso nos dará elementos para seguir interrogando los asuntos de la fenomenología. El argumento de Husserl se compone de nuevo de un ejemplo. El paso empieza sin embargo repitiendo los puntos centrales del proyecto fenomenológico:

> En la inmediata serie de consideraciones vamos a traer a cuenta estructuras de la esfera «superior» de la conciencia en las cuales, *dentro de la unidad de una vivencia concreta, están erigidas unas sobre otras varias noesis* y, por tanto, los *correlatos noemáticos* son igualmente correlatos *fundados*. Pues no hay *ningún componente noético sin un componente noemático que le corresponde específicamente*, así dice la ley esencial que se verifica por todas partes.

Para describir «las estructuras de la esfera superior», es decir el funcionamiento de la conciencia, se trata, dice Husserl, de ver la vivencia como una correlación de noesis y noema, que se fundan recíprocamente (y no pueden existir, como ya dijimos,

una independientemente del otro). Ese era el principio de los principios de la fenomenología, que le permitía distinguirse de las posturas clásicas del conocimiento: mientras que el empirismo dice que el sentido se origina solamente por la cosa, y el idealismo que el sentido se origina solamente en el contenido del saber, para la fenomenología, en cambio, el sentido es la relación viviente (*Erlebnis*), la relación de esencia, entonces «eidética» entre noema y noesis. Ya no hay por un lado el contenido psíquico, y por otro la realidad externa. Lo que hay es un movimiento de «espontaneidad» de una conciencia que «intenciona» el objeto, y de un objeto que es lo intencionado de una conciencia.

Sigue el texto, agregando ahora el tema de la «objetividad» o de la «cientificidad» de la relación eidética:

> También en las noesis de grado superior –tomadas en su concreta integridad– se presenta en el contenido noemático un núcleo central, que es lo primero que prepondera y se impone, la «objetividad mentada en cuanto tal», la objetividad entre comillas, como lo pide la reducción fenomenológica. También aquí hay que tomar este noema o algo consciente en cuanto tal.

Si hay algo así como una «objetividad», esta existe solo en el sentido permitido por la prioridad de las vivencias; no es algo que esté afuera, existente en sí mismo, independiente de mí, sino que es «objetivo» en cuanto noema.

Ahora, en el parágrafo siguiente, Husserl presenta un ejemplo aplicado de esta correlación noético-noemática que nos lleva a la definición husserliana de «sentido». El ejemplo es un poco complejo:

> Consideramos como ejemplo sacado de esta esfera de esencias fundadas el *juicio predicativo*. El noema del *juzgar*, esto es, de la vivencia concreta del juicio, es lo «juzgado en cuanto tal», pero esto no es otra cosa, o al menos en su

> núcleo capital no es otra cosa, que lo que solemos llamar simplemente *el juicio.*
>
> Es necesario aquí, para apresar el pleno noema, tomarlo realmente en la plena concreción noemática en que es consciente en el juzgar concreto. No hay que confundir lo juzgado [*Geurteiltes*] con aquello sobre lo que se juzga [*Beurteiltes*]. Si el juzgar se erige sobre la base de un percibir o de cualquier otro representarse simplemente «ponente», entra en noema del representar en la plena concreción del juzgar (así como, justo, la noesis de representación se convierte en una esencial parte integrante de la noesis concreta del juzgar) y toma en él ciertas formas. Lo representado (en cuanto tal) recibe la forma del sujeto u objeto apofántico, etc. [...] Estos «objetos sobre los cuales», en especial los objetos-sujetos, son los *enjuiciados* [*Beurteilten*]. El todo sacado de ellos, *lo juzgado en conjunto,* y además tomado exactamente así, con las *características,* en el *modo de darse* en que es «consciente» en la vivencia, forma el *pleno correlato noemático,* el «*sentido*» (entendido con la mayor latitud) de la vivencia del juzgar. Dicho más cabalmente, es el «sentido en el cómo de su modo de darse», en la medida en que nos encontramos con este en aquel como carácter suyo.

Husserl dice lo siguiente: pensemos en un juicio, por ejemplo «la pluma está sobre el escritorio». Lo que es juzgado es el noema, es decir la pluma en su relación esencial con mi conciencia (la veo o la imagino). Ahora, «la pluma que está sobre el escritorio» es, dice Husserl, tanto el «juzgado como tal» (es decir el noema) como el «juicio» (es decir la noesis). Por esta razón, si queremos comprender la importancia del noema «pluma», debemos considerarlo a partir de la vivencia intencional, y no confundir lo juzgado, la pluma como objeto real, como «hecho», diría Wittgenstein, que está frente a mí, con la pluma que se pone en una relación con mi conciencia, el noema, su «valor» sensato. Solamente si lo hacemos así estamos en la plena «concreción del

juzgar», dice Husserl, es decir estamos hablando de la pluma según una comprensión eidética, esto es, según la vivencia para una conciencia, y la pluma está entendida como un *dato apofántico* (es decir a partir de su donación fenomenológica, y no según la comprensión natural de un hecho independiente). Así estamos, dice Husserl, frente al «enjuiciado», un sujeto-objeto de la conciencia. Ahora bien, agrega Husserl, todo este conjunto del juzgar en su manera de ofrecerse a una conciencia y según una vivencia es el *sentido* de esta vivencia del juicio. Es decir es el sentido que se ofrece a mí del juicio «la pluma está sobre el escritorio». Esto, concluye ahora el texto, es el *eidos*, la donación esencial de un en una noesis:

> Pero no hay que pasar por alto la reducción fenomenológica, si es que queremos obtener justo el puro noema de nuestra vivencia del juzgar. Si así lo hacemos, se alzan frente a frente en su pureza fenomenológica la plena esencia concreta de la vivencia del juzgar, o como vamos a expresarlo ahora, *la noesis de juzgar apresada concretamente como esencia, y el noema de juicio* correspondiente, necesariamente unido con ella, eso es, el *«juicio pronunciado» en cuanto eidos*, y también en su pureza fenomenológica.

La cosa que veo como «esta pluma sobre el escritorio» no es una «cosa en sí», y yo no soy un sujeto que la está mirando desde un afuera absoluto. El aparecer de la cosa se ofrece solamente a una conciencia, se da según una correlación necesaria. Entonces, *sentido* es para Husserl –mantenemos ese punto– el *pleno correlato de lo juzgado con el juzgar o del juzgar con lo juzgado.* La plena *adecuación* de la cosa que se da a una conciencia con el acto de conciencia que la dice (la ve, la percibe o la imagina). Esa es en conclusión la «pureza fenomenológica», el punto de donación eidética.

Aquí se subraya entonces la necesidad de una «adecuación», de una «correspondencia» de los niveles de aprehensión del sentido.

Algunos parágrafos después (§ 142), Husserl vuelve sobre la misma idea y la expresa así:

> En principio corresponde [...] *a todo objeto «verdaderamente existente» la idea de una conciencia posible* en que el objeto mismo es aprehensible *originariamente* y demás *en forma perfectamente adecuada*. A la inversa, cuando está garantizada esta posibilidad, es *eo ipso* el objeto verdaderamente existente.

Aquí Husserl se refiere explícitamente a la necesidad de concebir el sentido a través de la idea de una «forma perfectamente adecuada». Se trata de pensar la «evidencia adecuada» que haga posible el paso de la vivencia al *eidos*.

Ahora bien, el punto problemático no es la idea de *evidencia*, sino naturalmente la idea de *adecuación apodíctica*, la idea de que el proyecto eidético intente fundar la dignidad científica de la evidencia, lo que deja entonces de concernir a la vivencia experiencial y requiere el ideal de perfección de la ciencia.

Correlato del sentido

Ahora, ¿por qué Husserl tuvo la necesidad de concebir el tema del sentido a partir de la idea de adecuación si todo el proceso de la fenomenología había precisamente puesto entre paréntesis la consistencia perceptiva y gnoseológica del dualismo?

La respuesta que ofrece Husserl no parece resolver la complejidad de la cuestión: en su proyecto de fundamentar una *ciencia* de las vivencias, Husserl termina por no limitarse a las vivencias, sino que quiere encontrar las *reglas* para las vivencias, las *causas* de la vivencia (aquí aparece de nuevo el espectro de un origen del sentido «afuera del mundo», así como lo buscaba Sócrates en el *Fedón*).

De hecho habría que ver la cosa según una oposición. De las dos cosas solamente una es posible: o bien el fin del discurso gnoseológico husserliano es la vivencia que es singular (yo miro el reloj para saber si es tarde, y lo hago desde este particular punto de vista, en una práctica viviente que no es la de la torre de control de los aviones o la del minero que pone una carga explosiva), y en este universo de comprensión de la vivencia no hay *eidos* universal, no hay un lenguaje conceptual en el cual reordenar la donación intuitiva, la evidencia; o bien estamos en el modelo de la ciencia, de la búsqueda de la «verdad» y de los valores afuera del mundo, y la vivencia es en un sentido «neutralizada»; yo diría, en relación a Sócrates y Wittgenstein, «hechificada», frente al valor universal del sentido que queda *afuera de ella.*

Si pensamos que la vivencia tiene una relevancia filosófica en relación al tema del origen del sentido, no se puede después neutralizarla en nombre de una búsqueda de validez universal. La vivencia no tiene algo «puro» detrás: ella obliga a atenerse a lo «impuro» de las determinaciones siempre distintas, y nunca eidéticas, del vivir. Entonces, ¿por qué Husserl se vuelve a la búsqueda de una adecuación eidética? ¿No habrá acá –lo que piensa Heidegger– un residuo del universo semántico que llamamos «estático», «hiperuránico» o simplemente «platónico»?

Sin continuar con estas elaboraciones –lo haremos más tarde con la ayuda de Heidegger– limitémonos ahora a mostrar el punto o los puntos que emergen alrededor del «peligro inminente del dualismo». Husserl parece de hecho estar diciendo que la «idea de la conciencia» *debe* (observen este imperativo que vamos a encontrar también en Platón) corresponder al «objeto mismo», y debe hacerlo *de manera originaria* y «*adecuada*». En caso contrario, no podemos conocer el objeto. Husserl lo decía así en el pasaje que analizamos: «existe evidentemente la posibilidad» de pasar de la vivencia vivida a la vivencia objetiva, eidética.

Pero ¿por qué «debe existir»? ¿En nombre de qué «existe evidentemente esta posibilidad»? Quedamos un poco insatisfechos frente a esa presunción de «evidencia».

Pongamos otro ejemplo. El capitán de una nave se vuelve a su tripulación y dice: «Frente a nosotros está el mar del Norte». Ahora, ¿qué dice para Husserl? Dice *su experiencia viviente* del mar del Norte. No habla de una cosa afuera de la experiencia, ni se pone preguntas sobre la «correspondencia» de lo que dice (como idea) con la cosa. Habla solo a partir de su práctica vivida del sentido. Pero de nuevo *¿qué* es lo que dice? (subrayo el «qué» porque hay de hecho para Husserl una pretensión de adecuación a la cosa, como decía la frase que leímos). Para Husserl, *lo que* dice el capitán «debe evidentemente» corresponder con una significación válida para todos los marineros, los geógrafos, los turistas, etc. El capitán está de hecho dimensionando su vivencia en la *significación eidética* «mar del Norte», o como decía Husserl en el § 77, está haciendo converger las vivencias a «un grado superior de universalidad», lo que puede ahora «someterse así a un estudio científico de su esencia». El capitán, para decir las cosas de otro modo, está «retroflejando» su experiencia vivida durante una práctica concreta en un *eidos*, en una relación esencial de la conciencia con la cosa. Así, para Husserl, todo pasa al interior de una práctica vivencial, pero el resultado (el *telos*) del proceso (el sentido mismo, el sentido de la vivencia, el sentido «en el cómo de su modo de darse») tiene que producir para él un punto universal e invariable de validez significante. Como decía Husserl en el § 94: «La noesis de juzgar apresada concretamente como esencia, y el noema de juicio correspondiente, necesariamente unido con ella [...] es el "juicio pronunciado" en cuanto eidos». Se trata entonces de una experiencia que tiene que producir o tener el efecto de *un sentido no viviente*, sino inmóvil, inerte, absoluto y necesario (Husserl está buscando de hecho la *ciencia eidética* de la relación noético-noemática).

Pero ¿qué es un *eidos*, este «objeto ideal» resultado del encuentro de una conciencia con la cosa? ¿Qué es este punto de conjunción de noema y noesis y qué significa en términos gnoseológicos ponerse a buscar esta «relación esencial»? La pregunta que quiere saber cómo se relacionan palabras y cosas, ¿no será acaso otra vez la pregunta sobre alma y cuerpo? Aquí el problema se formula de nuevo como problema de *adecuación*. La palabra, podrían decir Sócrates y Wittgenstein, es decir el valor o el *nous*, está siempre en una distancia, en una diferencia, en relación a la práctica viviente, a la vivencia del sentido. Es decir, la vivencia es «anónima», innombrable, no coincide con el *eidos*, que en cambio es lo que se dice («mar del Norte»). El *eidos*, lo que queda invariable en todas las manifestaciones del fenómeno, y sobre el cual Husserl quiere fundar una ciencia, es siempre algo distinto a la práctica (como la alegría vivida y la alegría pensada). Hay entonces acá de nuevo una heterogeneidad de hechos-vivencias y sentidos-*eidos*. Hablar de lo que vivimos es ya otra cosa de lo que vivimos. El acontecimiento no coincide con su sentido: hay una diferencia, un desfase, dijimos antes. El conjunto noema-noesis de la vivencia, si está puesto con el *telos* del *eidos*, se divide en dos: por un lado la vivencia, por otro lado lo que puedo decir universalmente de la vivencia.

En cambio, Husserl dice, en la frase que acabamos de citar, que la «idea de la conciencia», por ejemplo «el mar del Norte», *debe* corresponder al «objeto mismo» mar del Norte, y debe hacerlo *de manera originaria* y *adecuada*. Aquí se describe un problema estructural de la comprensión del origen del sentido: parece de hecho que la filosofía de la experiencia, del devenir, del flujo temporal de las vivencias –la que nosotros entendimos como una «genealogía» del sentido– se pone al servicio de una filosofía de las esencias consideradas siempre en su objetividad, aprioridad. Husserl está buscando con la «correlación eidética» *la*

relación según verdad de noema y noesis y, por lo tanto, si por un lado se desplaza el punto de vista en dirección de una relación de inmanencia de lo heterogéneo, por otro lado queda siempre –llamémosla ahora así– la *cuestión de la barra*, de la separación de las capas del discurso, de la oposición de objeto y conciencia, de noema y noesis, de cuerpo y alma, en tanto cuestión de la *correlación de planos distintos* (eso es: el dualismo). Husserl se atiene acá sobre todo a la articulación entre el «objeto en general» y la «conciencia en general», y ya la sola problematización de una «articulación» de los dos hace que todo el sistema de la intencionalidad, es decir del origen del sentido, de la apertura viviente a la fenomenalidad, esté puesta a la luz del *eidos*; de este modo se pasa ineluctablemente de lo genético a lo «estructural», porque se repone el problema de la relación entre hecho y valor, vivencia y sentido eidético.

Sin embargo preguntamos de nuevo: ¿de dónde viene el sentido? Husserl parece contestar resolutamente: de la vivencia, del *Erlebnis*; pero después termina por definir la vivencia como la *articulación perfecta, racional, lógica*, al *eidos* puro; el *eidos*, el punto de conjunción de noema y noesis reaparece entonces al fondo del modelo genealógico husserliano alterando su radicalidad. Si con las vivencias Husserl quiere salir de la estática platónica, él queda sin embargo prisionero de una cierta conceptualidad, de una *conceptualidad categorial inadecuada a las vivencias, soterradamente dualista.* Y termina así oscilando entre dos perspectivas: la búsqueda del mundo de la vida, de la vivencia, y la necesidad de superarla para llegar al contenido eidético capaz de fundar el *saber* de la vivencia. Si, por un lado, Husserl alcanza, con la «revolución gnoseológica» que es la fenomenología, abrir un espacio de reflexión nuevo, el espacio que nosotros llamamos «genealógico» o «genético», a través del cual podemos poner en juego la cuestión del origen del sentido *a partir de* la venida del sentido, de su acontecimiento, sin presuponer el dualismo de la tradición filosófica;

por otro lado, en Husserl este «espacio» se cierra de nuevo en el momento en el cual, con su comprensión de la reducción eidética, reaparece cierta idea de la «articulación necesaria», de «adecuación perfecta» entre «el objeto verdaderamente presente» y «la pureza de un *eidos*». Las dos cosas *evidentemente deben* corresponder, dice Husserl. Pero ya por el hecho de preguntarse «¿qué es una vivencia?», «¿cómo entenderla?», Husserl está aplicando una conceptualidad que altera los términos. Está de hecho tratando la vivencia como signo de una significación, como hecho de un valor eidético. ¿No es sin embargo necesario, al poner en juego las vivencias, tener fe en una cierta pérdida de la posibilidad de «objetivarlas»? ¿No es la vivencia lo que precisamente deja el sentido y su origen a un nivel *impuro* o *impenetrable*?

Al revés, el proyecto de la fenomenología de Husserl, en la medida que la fenomenología está definida como una ciencia eidética –«*La filosofía como ciencia rigurosa*», es el título de un texto de 1911 de Husserl–, se mantiene en el marco de una ciencia (teórica) de las vivencias (prácticas), lo que es en sí mismo por lo menos problemático, o incluso contradictorio. Así, en la medida de que se trata con Husserl de engendrar el *eidos*, el sentido en su invariabilidad semántica, «en su pureza esencial» y según la «verdad de la relación noema-noesis», se abre de nuevo la pregunta (platónica) de la relación entre hechos (las cosas en sí mismas) y valores (el sentido como pureza esencial) y perdimos el punto de vista genético/genealógico, con el cual queríamos en cambio suspender esta alternativa. Queda entonces la pregunta que quiere saber cómo se relacionan las significaciones universales (en el ejemplo que pusimos: «el mar del Norte», como concepto único, invariable, inmóvil, inerte) con la práctica de la vivencia (del capitán o del geógrafo o del turista, o de nosotros en ese ejemplo, que son distintas, variables). Con esta oposición entre el único/universal y el plural/variable, el dualismo se renueva y se pone de

nuevo fuerte como antes, dejándonos la sensación que el concepto de vivencia, de genealogía, de génesis, de práctica de vida, no nos ha hecho avanzar mucho.

¿Y por qué? ¿Qué es ese dualismo? ¿Cómo funciona esta perspectiva metafísica que comparece como el espectro del pensamiento filosófico? ¿Cuáles son sus formas y sus apariencias? Parece que tiene muchas formas, y sin embargo su estructura es una sola que se repite de modo secreto. Es la forma que nadie mejor que Platón supo dibujar.

2
Platón y la génesis de la filosofía

Husserl y Platón

Demos ahora un paso atrás. Antes de seguir con Husserl y de entrar en Heidegger, intentemos problematizar más precisamente la cuestión de la venida del sentido en relación a la tradición del pensamiento dualista, observando algunos aspectos del planteamiento de Platón. Esto nos ayudará a entender más precisamente contra qué está luchando Husserl con su gesto fenomenológico, y a saber si su manera de poner las cosas le permite llevar a cabo otro modo de acceso al sentido, o si está siempre «tomado» por los presupuestos de la metafísica, como piensa Heidegger. La lectura de Platón va a servirnos entonces para clarificar las dificultades que se encuentran al querer pasar, como ya dijimos, desde una comprensión «estática» hasta una comprensión genética o genealógica del sentido. Lo que vamos a interrogar es entonces en particular la «decisión» de Platón frente al sentido, decisión desde la cual toda la historia de la filosofía depende íntimamente.

Antes que todo empecemos planteando los términos de una posible continuidad de Platón con la cuestión que vimos en Husserl. Leemos a este propósito en el libro VI de *La República* los pasos 507b-510b. Son páginas muy conocidas y muy importantes, en las cuales se describe el funcionamiento del pensamiento mismo según Platón. En estas páginas de diálogo entre Sócrates y Glaucón (aquí en la traducción de Conrado Eggers Lan, en *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 1988, pp. 330-336) se encuentra la muy conocida analogía de la línea, adonde se describe la base del dualismo.

> –Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje.
>
> –Lo decimos, en efecto.
>
> –También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una «lo que es».
>
> –Así es.

Aquí Platón está preparando el terreno para su gnoseología. Hay que separar por un lado la multiplicidad de las cosas «bellas y buenas» y por otro lo Bello o lo Bueno en sí, en tanto idea. Se trata, evidentemente, del argumento de la metafísica: hechos y valores, signos y significaciones, alma y cuerpo. Platón está definiendo los términos para resolver el problema del conocimiento a través de la lógica de la «relación» o de la «correspondencia» de los niveles; de hecho está haciendo la pregunta (soterrada): ¿cómo se pasa de una cosa a la otra? ¿Cómo «corresponde» cada cosa a su idea?

Sigue ahora la metáfora de la luz y del sol que revela los presupuestos de esta idea de correlación/adecuación:

> –Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas.
>
> –Indudablemente.
>
> –Ahora bien, ¿por medio de qué vemos las cosas visibles?
>
> –Por medio de la vista.

La vista sensible es análoga a la visión intelectual (ese era ya el fundamento que en el *Fedón* Sócrates estaba buscando en el *nous* de Anaxágoras). Platón está ahora planteando el medio, la mediación entre sensible e inteligible: la *vista intelectual* es el

poder que permite estar en contacto con las cosas sensibles, pasar del hecho a su valor. Y ¿cómo funciona la vista en general?, pide Platón. ¿Por qué *medio* se ve? ¿Cuál es el «tercer género» que permite la relación y la correspondencia de «cosa vista» y «visión»?

> –En efecto, y por medio del oído las audibles, y por medio de las demás percepciones todas las cosas perceptibles. ¿No es así?
>
> –Sí.
>
> –Pues bien, ¿hay advertido que el artesano de las percepciones modeló mucho más perfectamente la facultad de ver y de ser visto?
>
> –En realidad no.
>
> –Examina lo siguiente: ¿hay algo de otro género que el oído necesita para oír y la voz para ser oída, de modo que si este tercer género no se hace presente, uno no oirá y la otra no se oirá?
>
> –No, nada. [...]
>
> –Pero al poder de ver y de ser visto, ¿no piensas que le falta algo?
>
> –¿Qué cosa?
>
> –Si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, pero no se añade un tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello, bien sabes que la vista no verá nada y los colores serán invisibles.
>
> –¿A qué te refieres?
>
> –A lo que tú llamas «luz».
>
> –Dices la verdad. [...]
>
> –En tal caso, el sol no es la vista pero, al ser su causa, es visto por ella misma.
>
> –Así es.
>
> –Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que intelige, esto es

> el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve.

La vista, a diferencia del oído y de los otros sentidos, tiene una característica peculiar. Si se ve, es gracias a un *medio* indispensable: la luz. Con este argumento, Platón plantea su analogía: así como el sol y la luz son la condición de la posibilidad de la visión sensible, del acto de ver y de ser visto, del mismo modo el alma y la verdad son la condición de posibilidad de la visión inteligible, del sentido y del ser significante. La luz es el medio que garantiza el paso de la vista a las cosas vistas, y ofrece así el saber del mundo sensible. El alma es el medio que garantiza el paso del mundo sensible a las ideas, y ofrece así la verdad filosófica.

Por lo tanto, Platón está tomando una decisión absolutamente fundamental: el mundo sensible no es otra cosa que un *analogon* del mundo inteligible. Esto equivale a lo que dijimos al comienzo: para el sentido común, el mundo de los hechos no tiene sentido, porque el valor de las cosas reside afuera del mundo, como decía Wittgenstein. Pero ahora sabemos lo que Wittgenstein no decía, es decir dónde: *en el alma*. El «afuera del mundo» presupuesto por Wittgenstein o el *nous*, el intelecto, del cual hablaba Sócrates, son de hecho pensables solamente cuando decidimos la existencia del alma. ¿Y cómo funciona el alma? ¿Cómo pone en relación mundo sensible e ideas?

> –Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, intelige, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.
>
> –Eso parece, en efecto.

> –Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible. [...]

De la luz depende la verdad. Cuando el alma ve bien, se conoce la verdad; cuando hay penumbra, se opina sin verdad. Ahora vemos que la separación que en principio nos pareció tan obvia y evidente leyendo a Sócrates y Wittgenstein, esconde un tipo particular de verdad y de sentido: hace sentido lo que «tiene inteligencia o inteligibilidad anímica». No tiene sentido lo que no está en la luz de una inteligencia o inteligibilidad anímica. Todo funciona en Platón según esta doble analogía. Leemos ahora la muy conocida imagen de la línea:

> –Piensa entonces, como decíamos, cuáles son los dos que reinan: uno, el del género y ámbito inteligibles; otro, el del visible, y no digo «el del cielo» para que no creas que hago juego de palabras. ¿Captas estas dos especies, la visible y la inteligible?
>
> –Las capto.
>
> –Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se intelige, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas; así tenemos primariamente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo «imágenes» [*eikones*] en primer lugar a las sombras [*skias*], luego a los reflejos [*phantasmata*] en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole. ¿Te das cuenta?
>
> –Me doy cuenta.
>
> –Pon ahora la otra sección de la que esta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de las cosas fabricadas por el hombre.
>
> –Pongámoslo.

–¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida, en cuanto a su verdad y no verdad, de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado?

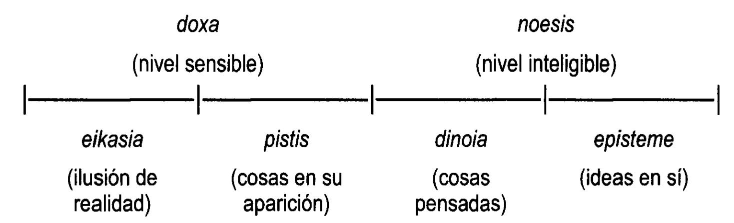
–Estoy dispuesto.

–Ahora examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible.

–¿De qué modo?

–De este. Por un lado, en la primera parte de ella, el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes –a diferencia del otro caso–, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas.

La imagen de la línea (sin considerar la proporción de los fragmentos) sería entonces la siguiente:



Tenemos en mente el esquema que hicimos con Husserl:

~~Objeto~~ → noema → (cosa intencionada) ← noesis (caso intencional) ← ~~Conciencia~~

Platón hace la siguiente separación: por un lado, el nivel sensible (género de lo visto), sobre el cual se puede tener una opinión [*doxa*], que se divide en imágenes [*eikones*] (sombras, apariencias, ilusión de realidad), y creencia de cosas [*pistis*], eso es: las cosas en su aparición (animales, vegetales y otras realidades percibidas);

por otro lado, está el nivel inteligible (género de lo concebido), sobre el cual se puede tener un entendimiento racional [*noesis*], que se divide en uso discursivo [*dianoia*] y en la contemplación pura [*episteme*].

Hagamos ahora el esfuerzo de pensar en ese esquema como un análogo del esquema cognocitivo husserliano. En cierto modo, podríamos decir que el primer fragmento, las imágenes de las cosas, esto es, la ilusión de realidad, corresponde a la cosa en sí misma de Husserl (la ilusión del realismo de la aptitud natural); el segundo fragmento platónico, esto es, las cosas como se ofrecen a una creencia (*pistis*), corresponde en un sentido al noema, «el cómo de darse de la cosa» en la percepción; el tercer fragmento, Platón lo concibe como las hipótesis discursivas capaces de ofrecer al razonamiento la realidad de las ideas: *dianoia* es el razonamiento lógico con el cual se traduce la pura intuición de las ideas; eso corresponde, en cierto sentido, a la noesis husserliana, al pensamiento lógico-discursivo o al acto de conciencia en dirección de [*dia*] las cosas intencionadas; el último fragmento de la línea, el conocimiento puro, que no se sirve de imágenes y que no necesita la relación con la cosa o con lo visible, corresponde a la idea husserliana de la pura contemplación de la conciencia pura.

Ahora, la relación que estoy indicando entre Platón y Husserl es una mera provocación. Es claro que hay diferencias esenciales (los extremos, para Husserl, no son niveles accesibles, mientras que para Platón se trata de pasar al último fragmento), pero lo interesante, me parece, es observar cómo Husserl está de hecho poniendo un problema que no es tan distinto de la tradición filosófica: *siempre se trata del salto, del paso, entre el segundo y el tercer nivel.* Siempre queda invariado *el problema de la barra,* como ya lo llamamos nosotros, es decir el problema de la correspondencia o de la adecuación de los niveles (sensible e inteligible).

Ahora, la analogía de modelos me parece interesante por la siguiente razón: lo que no se veía en Husserl y que en cambio se hace perfectamente transparente en Platón es *la estrategia utilizada para cumplir este salto, este paso.* Con Platón se ve que se trata de crear el lugar «interior», psíquico, y la metáfora de la luz le permite realizar ese «salto», el de la metafísica occidental y del sistema de «interiorización» del sentido. Entonces lo que resultaba ambiguo y conflicual leyendo a Husserl, y que sin embargo no encontraba una formulación problemática precisa porque se veía apenas en la pureza pretendida del *eidos*, en Platón no solo se ve bien, sino que está ampliamente discutido, y es precisamente el objeto de una *decisión filosófica.* Con Platón nace, podríamos decir, el problema del sentido *como* problema de la correspondencia, problema del cual Husserl no alcanza a liberarse completamente.

Existe entonces un punto de correspondencia entre Platón y Husserl sobre el terreno temático de la correspondencia, o de la barra. Veamos ahora cómo este problema está discutido en Platón para ver si nos sirve para plantear de otro modo la exigencia fenomenológica husserliana.

La palabra de Platón

La República, después de este pasaje, se distancia de la problematización del esquema gnoseológico, y simplemente lo «aplica» al tema de la Justicia y del Bien. El libro VII empieza con el mito de la caverna (que es al final una aplicación de los grados del conocimiento al terreno de la educación). Así, si el esquema está presentado de manera ejemplar en *La República*, eso no está todavía «resuelto» acá. En particular, Platón no discute el problema de saber cómo, y según cuáles presupuestos, «corresponden»

los fragmentos de la línea. El texto dice: *existen* estos fragmentos, cuyo criterio distintivo es el alma/luz, pero no dice *cómo* se pasa del uno al otro. Es decir: no problematiza acá el *fundamento* de la verdad anímica (que es en cambio la pregunta que hicimos con Husserl).

Platón desarrolla esta pregunta en dos (o tres) otros diálogos (seguramente en el *Teeteto* y en el *Sofista*, pero en parte también en el *Crátilo*). Si en *La República* el alma está todavía concebida como algo pasivo –en el sentido de que recibe las imágenes (como en la caverna)–, en el *Teeteto* y en el *Sofista*, en cambio, el alma deviene el acto de *producción* de las imágenes (y de la verdad) o, como dirá Derrida, de los signos de la voz, y por eso mismo el problema del fundamento de la verdad se hace ineluctable. Vemos entonces cómo Platón en el *Sofista* plantea ese problema, el de la efectiva correspondencia entre *dianoia* y verdad, y en consecuencia entre cosas e ideas, para dar un paso más en nuestra pregunta sobre el origen del sentido.

El *Sofista* plantea el siguiente problema: si es el alma quien pone las imágenes, si es ella quien posee la verdad o, en la terminología de *La República*, si es el simple recurso al discurso, a la *dianoia*, que hace acceder al saber, ¿cómo es posible el error? Se trata del problema del sofista, es decir del «falso filósofo» que cree saber todo y que puede con su capacidad retórica demonstrar lógicamente cosas no verdaderas. ¿Cómo podemos distinguir el saber de uno que se cree sabio (el sofista) y el del verdadero filósofo que «toca las esencias de las cosas»?

Se ve, creo, que aquí, frente a este problema, no se puede simplemente recurrir a la doctrina de la línea: no es suficiente la separación de los niveles, no se puede simplemente oponer la *dianoia*, el razonamiento eidético que dice las «esencias de las cosas», a la *doxa*, la ilusión de realidad del mundo, porque esto no ofrece un verdadero criterio contra el sofista. El sofista también,

de hecho, utiliza, como el filósofo, las argumentaciones discursivas, la *dianoia.* Hay entonces que plantear un ulterior discernimiento para oponer al sofista, que utiliza la *dianoia,* la facultad discursiva, para demostrar «cosas falsas», el filósofo, que en cambio la utiliza para «tocar» a las esencias. El punto para Platón es saber cómo encontrar un *criterio perfecto de correspondencia* entre *dianoia* y verdad, entre estructura noético-noématica y *eidos,* como diría Husserl.

La solución que Platón ofrece en el *Sofista* consiste en el hecho de asignar un estatuto particular al *logos,* a la *dianoia,* entendiéndola como un «medio» que puede agarrar el sentido verdadero o puede no agarrarlo, que puede decir la esencia del ser o puede no decirla. Se trata de un «estatuto particular» porque con la doctrina de la línea, de hecho se suponía que el discurso, ya en tanto discurso, era implícitamente verdadero y no podía equivocarse: el discurso en *La República* era la verdad del ser, la verdad de las cosas, la palabra era la «*esencia de la cosa*». Ahora, en cambio, con el *Sofista,* se trata ante todo de reconocer una diferencia entre «el ser de las cosas empíricas» y las «palabras»: la palabra es, como dirá en el texto Platón, *un no-ser que de alguna manera existe y que puede decir el ser o puede equivocarse,* que puede corresponder o no corresponder.

En este movimiento, que Platón llama «el parricidio de Parménides» (para Parménides, «el ser es y es pensable y el no-ser ni es ni es pensable», y aquí se intenta en cambio hacer del *logos algo que no es* y que pueda al mismo tiempo *decir lo que es*), se trata de la decisión concerniente al estatuto de la *dianoia* y tomar una decisión sobre la naturaleza de lo que llamamos «verdad». En el *Sofista* se *funda* –dirá Heidegger– la *verdad como verdad del juicio.* Esta decisión permite modificar el punto del problema: antes (con Parménides o todavía con los asuntos de *La República*) el punto era: «¿cómo hacen las palabras para decir el ser?»; ahora –y

este pasaje es decisivo– se trata de preguntar: ¿cómo es posible saber cuándo la palabra, el juicio, coincide con la *verdad de la cosa*? Vean la diferencia fundamental: antes el problema era el del ser y de su «decibilidad». Ahora se trata de la sola correspondencia de «palabras» y «verdad»: la cuestión del ser en cuanto tal *desaparece*, se «olvida», dirá Heidegger.

¿Qué es «verdad» ahora? La respuesta que encontramos en el *Sofista* es la siguiente: como las palabras no son otra cosa que la traducción del mundo en «imágenes habladas» o «sonoras» (*eidola logomena*) –en signos– que no son el mundo, sino su imagen (su nada o su no-ser), es decir, como está perfectamente permitido transformar el mundo en palabras (las palabras no son el ser, la palabra «casa», claramente, no es una casa, pero es su *perfecto análogo en imagen*), la verdad es la correspondencia de los signos con las significaciones, la correspondencia de las «imágenes habladas» con las «ideas». Eso es «verdad» para Platón, y nada más. Es decir que ahora no importa más el ser, la evidencia de sentido de la aparición de la cosa, sino el juicio, o sea el signo y su capacidad de nombrar las verdades últimas e ideales. Solo se trata de pensar y problematizar la correspondencia de signos y significaciones. Ya no se trata de la cosa en su venida, en su aparición, sino del *no-ser del logos* y de la correspondencia de la palabra (del signo) con la idea (su valor semántico, su significación). (¿Y de qué más se podría tratar, diría Platón? ¿*Qué* es «ser» si no es una palabra? ¿Qué queremos *decir* con «venida de la cosa»? ¡Siempre se trata de «*decir* lo que es»! Esta es la estrategia de Platón que se cierra sin dejar afuera –aparentemente– «nada»). En otras palabras, se trata de admitir que el ser (o el acontecer) y el no-ser que son las palabras (el decir) son lo mismo, y que el único problema es la correspondencia de palabra y significaciones. La gnoseología de Platón funciona si admitimos entonces que signos y cosas coinciden; admisión de cierta importancia, como veremos.

Al decir eso no estamos tan lejos del problema que planteamos en los términos husserlianos: se trata de fundamentar el discurso «eidético» como correspondencia y de fundamentar la posibilidad de esta correspondencia, es decir de fundamentar el *discurso verdadero* capaz de funcionar como *origen del sentido.* El *eidos* es lo que se retiene en el juicio verdadero.

Con estos presupuestos críticos leemos ahora dos extractos del *Sofista* en la traducción de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Gredos, Madrid, 2000 (233c-234a y 234d-235a):

> EXTRANJERO: –El sofista, entonces, se nos revela como alguien que posee una ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad.
>
> TEETETO: –Completamente [...]
>
> EXTRANJERO: –Y bien; utilicemos, en lo que a ellos concierne, un ejemplo más claro.
>
> TEETETO: –¿Cuál?
>
> EXTRANJERO –Este. E intenta poner en juego toda tu atención para responder.
>
> TEETETO: –¿A qué?
>
> EXTRANJERO: –Si alguien afirma que sabe no solo decir y contradecir, sino producir y hacer, con una sola técnica, todas las cosas...
>
> TEETETO: –¿A qué llamas «todas»?
>
> EXTRANJERO: –Desconoces por completo el comienzo de lo dicho, pues me parece que no comprendes el significado de «todas las cosas».
>
> TEETETO: –Pues no.
>
> EXTRANJERO: –Me refiero a todas las cosas: a ti y a mí, y, aparte de nosotros, a los otros seres vivos y a los árboles.
>
> TEETETO –: ¿Cómo dices?
>
> EXTRANJERO: –Si alguien afirmara que podría producirnos a ti y a mí, y a todas las demás criaturas...

TEETETO: –¿De qué producción hablas? Pues no te refieres solo a la del agricultor, ya que dices que produce también seres vivos.

EXTRANJERO: –Eso digo, y también el mar, la tierra, y el cielo, y los dioses, y todas las demás cosas. Y, además, una vez producidas rápidamente cada una de estas cosas, las vende por muy poco dinero.

TEETETO: –Hablas de un juego...

EXTRANJERO: –¿Y qué? Cuando alguien dice que sabe todo y que puede enseñar todo a los demás, por poco dinero y en poco tiempo, ¿no debemos pensar que se trata de un juego?

TEETETO: –Totalmente.

EXTRANJERO: –Sabemos que quien promete producir todo mediante una sola técnica, solo elaborará, por medio de diseños, imitaciones y homónimos de las cosas. Será así capaz de ocultar a los jóvenes poco inteligentes, mostrándoles sus dibujos desde lejos, que él es el más habilidoso para realizar realmente lo que quiere hacer.

TEETETO: –¿Y cómo no?

EXTRANJERO: –¿Y qué? ¿No supondremos acaso que existe también alguna otra técnica que tenga por objetos los razonamientos o no podría suceder que los jóvenes, que están aún lejos de la realidad de los hechos, quedaran hechizados con argumentos que entran por los oídos, cuando se les mostraran imágenes sonoras [*eidola logomena*] de todas las cosas, de modo que hicieran que ellos creyeran que lo dicho es lo real y que quien lo dice es el más sabio de todos en todo?

TEETETO: –¿Por qué no podría existir una técnica semejante?

EXTRANJERO: –Precisamente por ello todos intentaremos –y ya lo estamos intentando– que estés lo más cerca posible, sin que tengas que llevar a cabo la experiencia. Y para volver al sofista, dime lo siguiente: ¿ha quedado en claro que es un

> mago, imitador de las cosas, o nos queda aún la duda de que quizás él posea realmente el conocimiento de aquello que parece ser capaz de contradecir?

Aquí Platón presenta al sofista y su operación. El sofista es quien produce la «ilusión de las cosas», como un artesano que pretende fabricar todo y a un precio módico. Él no posee la verdad de las cosas, sino solamente ilusiones utilizadas para «hacer creer» que él sabe todo. Él no hace nada más que imitar la realidad, sin poseer la ciencia.

Pero tenemos que poner atención y ver cómo de hecho el interlocutor del extranjero ya en este pasaje concedió muchas cosas. Dos por lo menos. Él concedió, por un lado, que se trata de encontrar una *ciencia del discurso verdadero (la ciencia eidética)*, que sería la sola y única solución para oponerse al sofista, y, por otro lado, que la cuestión de la verdad se juega en la distinción entre «imágenes sonoras verdaderas» e «imágenes sonoras falsas»; eso significa que hay verdad solamente en las «imágenes sonoras» (en el *logos*, en los signos) *y no en el encuentro viviente con las cosas.* La verdad en suma pertenece al juicio.

Leemos la continuación (240b-240c):

> TEETETO: –¿Qué podríamos decir que es una imagen, Extranjero, sino algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero, y que es otra cosa por el estilo?
>
> EXTRANJERO: –¿Dices que esa otra cosa por el estilo es verdadera, o cómo llamas a esa otra cosa?
>
> TEETETO: –No es en absoluto verdadera, sino parecida.
>
> EXTRANJERO: –¿Dices acaso que lo verdadero es lo que existe realmente?
>
> TEETETO: –Así es.
>
> EXTRANJERO: –¿Y qué? Lo que no es verdadero, ¿no es acaso lo contrario de lo verdadero?
>
> TEETETO: –¿Y cómo no?

EXTRANJERO: –Dices entonces que lo que se parece es algo que no es, si afirmas que no es verdadero. Pero existe.

TEETETO: –¿Cómo?

EXTRANJERO: –No de un modo verdadero, según dices.

TEETETO: –No, por cierto, si bien es realmente una imagen.

EXTRANJERO: –Lo que decimos que es realmente una imagen, ¿acaso no es realmente lo que no es?

TEETETO: –Es de temer que el no-ser esté entrelazado con el ser mediante una combinación de este tipo, lo cual es muy insólito.

EXTRANJERO: –¿Cómo no ha de ser insólito? Al menos ves que también ahora, y gracias a este entrecruzamiento, el sofista de muchas cabezas nos obligó a admitir, a pesar nuestros, que lo que no es, en cierto modo es.

Hay aquí algunos *asuntos ontológicos* muy fuertes y decisivos: «cosa» es el «ser» o «lo que es»; «palabras», imágenes o signos son el «no-ser» o «lo que no es». Y al lado de esto hay un *axioma ontológico* decisivo para todo el «platonismo» y para la filosofía misma: *«el no-ser* [*de las imágenes, de los signos*] *existe en cierto modo»*. Es aparentemente una contradicción (algo «insólito», dice el Extranjero), pero es la única manera que encuentra Platón para definir lo falso del sofista; esta admisión insólita, de hecho, permite pensar la verdad como la correspondencia del ser y del no-ser, y lo falso como la no-correspondencia del ser y del no-ser. La decisión de Platón es la siguiente: que la verdad o la falsedad dependen esencialmente de la *correspondencia de palabras y cosas* (y que no hay o que no tiene ningún valor la que Husserl llamaba «vivencia», o sea lo que aparece ante la conciencia, que se nos presenta inmediatamente y que acontece como un sentido; todo esto está abandonado a un nivel pre-lógico o «ante-predicativo», y, al no concernir al *logos*, no concierne ni siquiera a la verdad).

Platón reconoce aquí que acordar que «el no-ser existe en cierta manera» es una dificultad: es *la dificultad de la nada.* Es una dificultad porque la imagen, la palabra, el signo *no son,* mientras que lo que se trata de pensar es la verdad del *ser.* Pero se ve, creo, que Platón está aquí decidiendo antes que todo *de cuál verdad* la filosofía debe preocuparse: no tanto de la *verdad de la cosa* (lo que existe, lo que acontece en una vivencia, lo que hace sentido *–aletheia,* dirá Heidegger–), sino de la *verdad de las «imágenes habladas»* (la *veritas* del juicio lógico, que se opone a la *aletheia* de la manifestación).

Lo que en este pasaje terminamos por conceder a Platón, de hecho, es que la *verdad del logos* (que no es) corresponde a la *verdad de la cosa* (que es). En otras palabras, se trata, como observa Platón, de matar a Parménides: si para Parménides «el ser es y el no-ser no es», «lo mismo es pensar y ser», es decir la verdad no es otra cosa que la verdad del ser, porque no hay heterogeneidad de hechos del mundo y sus sentidos; en cambio para Platón, la verdad es la *correspondencia con lo inteligible:* todo se funda en la distancia del pensamiento *que no es el ser,* y en la superioridad de lo racional sobre el mundo. Para Parménides, la verdad se define en el hecho mismo de pensar el ser: decir lo que absolutamente «es» (es decir «es verdadero»). Hay acá un carácter absoluto de la verdad: que el ser no sea no se puede tampoco pensar. Aquí está sin embargo para Platón la debilidad de la comprensión de la verdad: decir que el ser es el ser (A = A) no permite explicar el error y no permite la ciencia. Entonces el pensamiento debe funcionar así: A es B, donde A es el ser y B es el no-ser del lenguaje. Ahora podemos pensar la *verdad de B* y entender la «práctica del discurso» (*dianoia*) como lo que *puede ser* capaz de decir el ser. *El sentido ahora no está en el ser, sino solamente en el decir, en el juicio, lo que funda la posibilidad de una ciencia de la verdad como ciencia del discurso* («todo es silogismo», dirá análogamente Hegel a la otra extremidad de la metafísica).

EXTRANJERO: –El pensamiento falso es el que piensa lo contrario de lo que es, ¿o qué?

TEETETO: –Lo contrario.

EXTRANJERO: –¿Afirmas, entonces, que el pensamiento falso piensa lo que no es?

TEETETO: –Necesariamente.

EXTRANJERO: –¿El piensa que lo que no es no existe, o que de algún modo existe lo que de ningún modo es?

TEETETO: –Es necesario que lo que no es exista de algún modo, si alguien piensa algo falso respecto de algo, aunque sea poco.

EXTRANJERO: –¿Y qué? ¿No pensará que de ningún modo es lo que existe completamente?

TEETETO: –Sí.

EXTRANJERO: –Y esto es falso.

TEETETO: –Lo es.

EXTRANJERO: –Y, se me ocurre, un discurso sobre eso mismo será así considerado falso, tanto cuando afirme que lo que es, no es, como cuando diga que lo que no es, es.

TEETETO: –¿De qué otro modo llegaría a ser falso?

[...]

EXTRANJERO: –Te pediré un favor aún mayor.

TEETETO: –¿Cuál?

EXTRANJERO: –Que no supongas que soy capaz de cometer una especie de parricidio.

TEETETO: –¿Qué?

EXTRANJERO: –En efecto, para defendernos debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar a lo que no es, a que ser en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea.

TEETETO: –Es evidente que en la argumentación habrá que sostener con energía algo de esa índole.

EXTRANJERO: –¿Cómo no será evidente, que hasta un ciego, como suele decirse, lo vería? Pues hasta que no se refute o no se admita lo dicho, será en vano pretender hablar de discurso o de pensamientos falsos, y de imágenes,

> figuras, imitaciones y simulacros, así como de las técnicas que se ocupan de ellos, sin caer en el ridículo al verse uno obligado a contradecirse a sí mismo.

Está aquí anunciada con precisión la decisión que se trata de tomar: se trata de matar a Parménides para ganarle al sofista. Es decir se trata de entender lo falso como una *no-correspondencia entre la esencia del ser* (la idea) *y el no-ser* (las imágenes habladas, las palabras), y en consecuencia de entender la verdad como la *relación perfecta*, la correspondencia o la adecuación del ser al no-ser (de la esencia a la cosa). Platón funda acá la verdad según dos asuntos decisivos: por un lado, la *heterogeneidad* de palabras y cosas y, por otro, su *correspondencia.* (Veremos más tarde que la alternativa al platonismo consistirá en desbordar esos dos asuntos y entender la verdad según *homogeneidad* y *diferencia*).

Leemos todavía (260a-260b, 260e y 262d-262e):

> EXTRANJERO: –Observa, entonces, hasta qué punto fue oportuno que lucháramos contra aquellos, y que los obligáramos a admitir que tal cosa se mezcla con tal otra.
>
> TEETETO: –¿En cuanto a qué?
>
> EXTRANJERO: –En cuanto a sostener que el discurso es para nosotros uno de los géneros que existen realmente. Privarnos de este equivaldría a privarnos de la filosofía, lo cual sería tremendo. Pero, en realidad, ha llegado el momento en que debemos ponernos de acuerdo acerca de qué es el discurso, pues si excluyéramos en absoluto su existencia, no seríamos siquiera capaces de hablar. Y lo excluiríamos si admitiésemos que no hay ningún tipo de mezcla de nada con nada.
>
> TEETETO: –Eso es correcto, pero no comprendo por qué hay que definir ahora el discurso.
>
> EXTRANJERO: –Quizá lo comprendas con facilidad si me sigues en esto.
>
> TEETETO: –¿En qué?

EXTRANJERO: –El no-ser se nos mostró como cierto género –uno entre otros– que está disperso por sobre todas las cosas.

TEETETO: –Así es.

EXTRANJERO: –Debe examinarse ahora si él se mezcla también con el juicio y con el discurso. [...]

»Por esta razón, debe examinarse, en primer lugar, qué son el discurso, el juicio y la simulación, de modo tal que, al ponerse estos en evidencia, veamos su comunicación con el no-ser y, al verla, demostremos que lo falso existe y, al demostrarlo, releguemos ahí el sofista, si ya está condenado, o, si lo absolvemos, lo busquemos en otro género. [...]

»[El discurso] pone en evidencia en cierto modo cosas que fueron, que son o que serán, y no se limita a nombrarlas, sino que ofrece cierta información, gracias a la combinación de los verbos y de los nombres. Por eso decimos que él no solo nombra, sino que afirma, y para este complejo proclamamos el nombre de discurso.

TEETETO: –Correctamente.

EXTRANJERO: –Así, del mismo modo que algunas cosas se combinan mutuamente y otras no, también en lo que respecta a las significaciones sonoras, por su parte, algunas no se combinan y otras sí, dando de este modo origen al discurso.

TEETETO: –Por completo.

EXTRANJERO: –Permíteme un pequeño agregado.

TEETETO: –¿Cuál?

EXTRANJERO: –Cuando hay discurso es necesario que este sea discurso de algo, pues si no es de algo es imposible.

TEETETO: –Así es.

Ahora la decisión se tomó. *Privarse del logos como ciencia del discurso verdadero «equivale a privarse de la filosofía»* (aquí se parece a Husserl: «a todo objeto verdaderamente existente» –decía con el imperativo que analizamos– *debe corresponder evidentemente* «la

idea de una conciencia»). En cierto modo, los dos enunciados son similares en su formulación y en su contenido.

La «estrategia del alma» de Platón es aquí acabada, deviene una «ciencia»: la verdad es ahora la verdad de los nombres y de los verbos. Es decir, si queremos saber si estamos en la verdad es suficiente analizar la frase que pronunciamos, por ejemplo: «la nieve es blanca», y establecer una ciencia del discurso –la dialéctica– que es capaz de hacer corresponder a través del «es», de la cópula, cosas que *no son*, porque son solo signos o nombres («blanco», «nieve»). Es claro: la palabra «nieve» no es blanca, y la palabra «blanco» no es fría y no se pueden hacer con ella muñecos de nieve. Necesitamos entonces una *ciencia de esta conexión, de la conexión de los signos que produzca la verdad de las significaciones*: la dialéctica, la *dianoia*, que será *origen de cualquier sentido.*

Leemos un último pasaje del diálogo (263e-264b):

> EXTRANJERO: –El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento?
>
> TEETETO: –Completamente.
>
> EXTRANJERO: –¿Y no se ha denominado discurso al otro, que consiste en un flujo que surge de ella y sale por la boca, acompañado de sonido?
>
> TEETETO: –Es verdad.
>
> EXTRANJERO: –Y sabemos también que en los discursos hay...
>
> TEETETO: –¿Qué?
>
> EXTRANJERO: –... afirmación y negación.
>
> TEETETO: –Lo sabemos.
>
> EXTRANJERO: –Cuando esto se lleva a cabo en el alma, silenciosamente y mediante el razonamiento, ¿tendrías para designarlo otro nombre que pensamiento?
>
> TEETETO: –¿Cómo habría de tenerlo?

EXTRANJERO: –Y cuando ella se presenta a alguien no de por sí, sino a través de la sensación, ¿habría una forma más correcta de denominar a esta experiencia que con el nombre de imaginación?

TEETETO: –Ninguna.

EXTRANJERO: –En consecuencia, así como el discurso era verdadero y falso, y se mostró que, en él, el razonamiento es el diálogo del alma consigo misma, que el pensamiento es el resultado final del razonamiento, y que llamamos «imaginar» a una mezcla de sensación y de pensamiento, es necesario entonces que, al estar todas estas cosas emparentadas con el discurso, algunas de ellas, en algunas ocasiones, sean falsas.

La aporía del sofista es acá definitivamente normalizada; lo dicho, la palabra, es solamente imagen de la cosa, y por eso el juicio puede ser verdadero o falso, sensato o no sensato. La verdad que se trata de considerar es la del juicio, de lo dicho, y *no hay espacio para un sentido que no se origine en el logos.* Es como si Platón hiciera la siguiente pregunta: «¿el sentido depende o no depende de la ciencia del discurso verdadero?», y esta opción nos deja sin recursos, porque nos quita la posibilidad de salir de la siguiente alternativa (es decir de una decisión): si contestamos que no, que *el sentido no depende del discurso verdadero,* deviene imposible de fundamentar la correspondencia de las «imágenes sonoras» con el mundo (es de hecho el problema que encontramos en Husserl), y ya no podemos contradecir al sofista. Si contestamos que sí, *si aceptamos la filosofía como ciencia del discurso verdadero,* el «parricidio de Parménides» está cumplido, y pasamos de hecho, por decirlo así, *desde una ontología hasta una semiología* (la «barra» del dualismo metafísico se nos dibuja indeleblemente). De todos modos, en esta alternativa rechazamos lo que precede la palabra o de donde la palabra *proviene* (lo que para Husserl era la vivencia del mundo) y hacemos de la palabra el lugar de una teoría de la

significación. Entramos en una verdad entendida como *adequatio intellectus ad rem*: acuerdo de la estructura trascendente del *logos* al mundo.

Encarnar el platonismo

Ahora propongo revisar el texto de Platón de otro modo para poner en claro la estrategia soterrada presupuesta. ¿Qué dice él en las páginas que acabamos de leer? Platón empieza convenciendo a su interlocutor de que hay una oposición entre mundo e «imágenes sonoras»: las palabras son solamente «parecidas» a las cosas, sin ser las cosas mismas. Él empieza entonces oponiendo sensible e inteligible. ¿Y cómo concluye? Mostrando la necesidad de una verdad lógica que se trata de superponer al mundo, sin la cual «nos privamos de la filosofía».

Hay acá cierta circularidad en su demostración: Platón empieza buscando la verdad lógica del mundo y concluye diciendo que se trata de encontrar una verdad lógica del mundo. Eso para decir que, en un sentido, es su propio punto de vista el que instituye lo que él está buscando.

En palabras de Platón, el asunto sería el siguiente: si el ser no se articula en «imágenes sonoras» y lógicas (no-ser), no hay ninguna posibilidad de encontrar la verdad del ser; entonces, el ser debe articularse en relaciones lógicas y corresponder al *logos* según *adecuación*. Pero podemos también observar las cosas de un modo perfectamente inverso: si tú, Platón, no te pones a buscar la esencia o la verdad lógica del ser, no hay ninguna necesidad de traducir el mundo en «imágenes sonoras»; entonces, *el mundo se articula en «imágenes sonoras» solamente si tú, Platón, buscas las imágenes sonoras del mundo.*

Ahora, la inversión del argumento de Platón que estoy proponiendo, que termina por mostrar una cierta «circularidad» en su fundación ontológica de la semiología, no pretende naturalmente mostrar un «error del platonismo», como si nos encontráramos en una presunta superioridad. En cambio, estamos intentando determinar y mostrar los presupuestos a partir de los cuales *nuestra* racionalidad funciona y cómo llega a tomar decisiones frente a las aporías del pensamiento. No se trata de *salir* del platonismo, o *salir del error*, como decía Nietzsche, sino que se trata, por decirlo así, de *encarnarlo con conciencia*. Es decir deconstruirlo, desenmascarar los presupuestos de la filosofía que parecen evidentes para ver las decisiones que se tomaron en vista de fabricar sus gestos fundamentales. (Nietzsche, en una página muy entretenida de *Humano, demasiado humano*, dice que deconstruir la verdad no significa «salir afuera del sueño de la metafísica»; no se trata de dejar de soñar, sino de «soñar de verdad», es decir «soñar verdaderamente» y decirse así mismo, durante el sueño, que se está soñando). Se trata ante todo de mostrar el acontecimiento de la racionalidad metafísica: la metafísica piensa según la fuerza de un *logos* discursivo capaz de instituir la verdad como verdad universal del juicio. Este fenómeno, con el cual la filosofía se abre, tiene como consecuencia reducir la palabra a mero signo convencional del pensamiento, a parte externa de las intenciones del alma, y de proyectar la significación en un lugar intocable («más allá», meta-, o interno, interior, presupuesto a la venida del sentido).

Entonces, digamos lo siguiente: sin querer en absoluto indicar un límite o un «error» de Platón (o de Husserl), estamos viendo simplemente que la decisión del *Sofista*, el parricidio de Parménides, se realiza exclusivamente a través de una circularidad hermenéutica, que nosotros queremos no evitar, sino solamente reconocer.

¿Cuál? El «ser» del que Platón habla es solamente el resultado de su punto de vista semiológico –Platón no encuentra en eso nada más que lo que busca–, es decir el «*logos*», el discurso abstractivo-racional (o eidético) no es, como Platón (y Husserl) nos hacen creer, lo que llega al final de su demostración para resolver las dificultades encontradas, sino que está ya al principio de su pregunta. Platón interroga el ser ya a partir de la *idea del ser*, que él construye en la medida de su acercamiento lógico a las «imágenes sonoras». O dicho de otro modo: *la decisión de Platón alrededor del sentido solo es posible una vez que decidimos lo que es el sentido.*

Hablamos de «circularidad hermenéutica». ¿Qué es en general? Digámoslo en el idioma de Heidegger. Hay tres principios para Heidegger: 1) filosofar es cuestionar el ser (el hombre es hombre en el momento en el cual pone una pregunta sobre la esencia de lo que es); 2) filosofar es hacer del ser una cuestión (el hombre, preguntando, reduce el ser a lo que hay que pensar); 3) y entonces filosofar es traicionar el ser, traducir la cuestión «ontológica» en una cuestión «óntica» o «semántica»: el hombre cuestiona el ser, pero se encuentra en una distancia discursiva, y no encuentra nada más que «entes» o «palabras». Dicho de otro modo: cuando la cuestión del ser se transforma en «problema lógico», se instituye una distancia «objetiva» que pierde precisamente lo que quería encontrar.

Estos tres principios podemos encontrarlos también en Platón: 1) el buen filósofo (no sofista) interroga la verdad del mundo (las significaciones universales o ideales); 2) la interrogación se hace a través del *logos* («privarse del *logos* equivale a privarse de la filosofía»); 3) entonces la verdad tiene que corresponder al *logos*; la verdad no es nada más que lo que el logos puede *decir* del ser (no se ve diferencia alguna entre la verdad dicha y la verdad del ser, y así precisamente se traiciona el ser en lo dicho).

O podemos encontrarlos también en Husserl: 1) el sentido acontece en una vivencia; 2) la vivencia debe corresponder a un *eidos*; 3) la «ciencia eidética» es la correspondencia noético-noemática.

A partir de Platón, y de manera cuasi irrevocable, el lenguaje de la filosofía deviene, como observa Heidegger, «apofántico»: el lenguaje pretende decir el sentido, mostrar la cosa en su esencia y así juega con la diferencia (con la heterogeneidad de signo y significación), pero lo hace precisamente olvidándose de esta diferencia, olvidándose del *origen del sentido*. La palabra «casa», el signo escrito, reenvía a la casa «en carne y hueso», como diría Husserl, y se comprende solamente si se hace abstracción del hecho de que es un signo, si se crea una *correspondencia inmediata* a la significación, y todo eso a partir de una *heterogeneidad* (la palabra «casa» no es una casa) que sin embargo tiene que olvidarse (*correspondencia*) para poder capturar el sentido. Vemos entonces que aquí se trata del modelo «hiperuránico» del sentido. Ese modelo funciona eminentemente bajo esos dos asuntos: la *heterogeneidad* de los elementos que componen el sentido (palabras y verdad, vivencia y *eidos*) y la *correspondencia* de estos elementos heterogéneos (adecuación sin la cual «no hay filosofía», dice Platón; «evidentemente», agrega Husserl).

Pero con Platón descubrimos una cosa de ese modelo que en Husserl no estaba tan clara: que el medio, el puente y, de hecho, el punto nodal concierne esencialmente al problema del lenguaje y de su acontecimiento.

Preguntamos así, de manera paradójica, *¿en qué sentido el sentido depende del discurso*? Es el asunto primero de Platón: que todo sentido dependa de las *imágenes habladas*. Esto le permite fundamentar el saber a través de la correspondencia de palabras e ideas, de signos y significaciones (esa es la «ciencia del discurso verdadero»). Le permite entonces ocuparse del mundo solo en la medida

en que el mundo coincide con las «imágenes habladas». Las palabras –este «no ser que existe de algún modo»– son la *traducción en espejo* (así dice Husserl también en el § 124 de las *Ideas*) del mundo, y puede ser verdadero o falso (lo que explica el sofista). Dicho de otro modo: para Platón debemos acordar que el *logos* es *como* el ser, que las palabras son *como* las cosas, para después ponerse en la búsqueda de las palabras verdaderas y la palabras falsas y fundamentar así el saber de la filosofía (la *episteme*) que será el saber del mundo, la verdad «de los nombres y de los verbos».

Aquí se opta, como observó Nietzsche en otro contexto, por el «optimismo racional»: el optimismo dice que el mundo *tiene que ser* visible a la «luz de la palabra» y el punto problemático para la filosofía deviene solamente de establecer la ciencia del paso desde las palabras a su verdad esencial, eidética. Es un «optimismo» en el sentido que observa el Nietzsche del *Nacimiento de la tragedia*, que con Platón se pierde una cierta intensidad del sentido (lo que se veía todavía en el mito); se pierde la fuerza devastadora de lo *trágico*, y se obtiene la «conciencia luminosa» (apolínea) y sin puntos de sombra de la época lógica y científica, donde todo es reductible a un contenido del saber, todo es «cuantificable» y «mensurable» en términos de acercamiento a la verdad universal («el sufrimiento –dice Nietzsche– se transforma en belleza»). Es decir en un idioma que nos acerca a nuestros objetivos: se codifica la búsqueda de lo que es «universal y objetivo» (contra el error del sofista) y así los *sentidos* son solamente los objetos definidos, netos, claros, válidos y comprensibles por todos, universales; por medio de las palabras y según su capacidad de abstracción. Pero si la palabra, la «imagen hablada», no tiene nada detrás de ella, lo que pasa es que se entiende esta «nada» o este «no-ser» que son las palabras *como si fueran el ser*; la diferencia entre no-ser y ser está constantemente rechazada, anulada, olvidada y el *logos* se hace así *origen único del sentido*.

Heidegger dirá eso del siguiente modo: la filosofía pregunta «*¿ti estin...?*» (¿qué es...?), pretendiendo en respuesta un «ente», una «cosa visible» y perdiendo así «*de vista*» el ser (lo que no es un «que» no es visible, no es luminoso, presente y presentable en palabras). La pregunta «*¿ti estin...?*» suspende y pone entre paréntesis, según Heidegger, el «ser auténtico» más allá del ente, e incluso lo piensa como un no-sentido: lo que no se puede «transponer en la palabra», inscribir en una definición, para Platón, *simplemente no existe.* Heidegger llama a todo esto la historia del «olvido del ser»: la distancia desencantada del saber hace del ser un impensado, porque lo «pensado» y lo «pensable» son siempre un discurso, porque «comprender» para Platón es «decir», y lo «indecible» está entonces excluido de todo pensamiento. Otra vez pienso en Wittgenstein: «lo que no se puede pensar *no* se puede pensar», es un sinsentido. Pero lo que es «traducible en palabras», el ente, diría Heidegger, el *to onta* (lo que es) no es todo: hay, detrás de él, ese indecible que queda, con Platón, perdido, olvidado. La pregunta de Platón toma así una decisión por todos: la verdad es la de los entes presentes en palabras, de los entes decibles, significantes, y el ser está así definitivamente perdido, olvidado.

Pero hay también en este argumento una dificultad radical: *¿de qué* estamos hablando con Heidegger? *¿Qué* sería lo perdido con el gesto de Platón, con la identidad supuesta de cosas y palabras? *¿Qué diferencia hay de hecho entre palabras y cosas?* ¿Qué *respuestas* podemos ofrecer a estas preguntas?

Estamos nombrando acá una paradoja, la paradoja en la cual Platón nos abandona y con instrumentos apenas suficientes para darse cuenta de este abandono. Es una paradoja porque uno podría *contestar* que perdimos el «ser», como *dice* Heidegger, o que perdimos la «vivencia», como *dice* Husserl, o que perdimos lo «dionisíaco», como *dice* Nietzsche. Pero Platón diría (con razón): ¿y qué es «ser» si no es una imagen hablada? ¿Qué es una «vivencia»

o qué es lo «dionisíaco» y en qué se distinguen de una palabra?, *explíquenlo*. Claro, no podemos «explicarlo», no podemos decir *lo que* son, porque precisamente al decir o al explicar (es decir al convertir estas «cosas» en imágenes habladas) ya las «traicionamos», ya hagamos del ser un ente, o de una vivencia un *eidos*, o de un dionisíaco un apolíneo, de un sufrimiento una belleza. (Creo que se podría decir que Husserl se enfrentó a esta paradoja, no alcanzando sin embargo a darse completamente cuenta de que *hablar* de vivencia, decir *lo que una vivencia es*, pensarla o ponerla temáticamente en el juego de la filosofía, no es evidente, porque implica ante todo una deconstrucción del dualismo del lenguaje, de la palabra o, más en general, del sentido).

Entonces lo que es seguro es que no podemos decir *lo* que perdimos con Platón y su decisión. No podemos decir *lo* que escapa al decir (precisamente porque escapa siempre a su de*signa*ción o *nom*inación). Y sin embargo –y esta es de hecho la «revolución filosófica de la fenomenología» con la cual empezamos nuestro camino– debemos decir *que* algo escapa al decir. Debemos reconocer que la vivencia no es un contenido lógico, y que la vivencia precisamente precede las palabras, que el mundo se ofrece antes que todo como práctica.

Ese es todo *el* problema genealógico y especulativo de Husserl, y de Heidegger, y de Derrida, en relación al sentido: se trata de encontrar una manera para abrir la filosofía a ese momento «pré-lógico», sin pretender transformarlo en algo «lógico» (sin traducirlo en lo que no es). No en vistas de *salir* del platonismo, lo que, hasta que hablamos o escribimos libros de filosofía, no es posible, sino que, digámoslo así, en vistas de *desviarlo*, o de desviar la filosofía de sí misma con una contorsión filosófica que por lo menos permita *darse cuenta de su propia aporía*, de su insuficiencia o de su «inquietud» constitutiva. «Desviarse del platonismo» significa para nosotros comprender que en la genealogía del sentido está

en juego una *manera diferente de practicar la verdad*, irreductible a la medida de lo dicho, de las palabras, del *logos*. Se trata de mostrar que *el saber, la palabra, nace de un olvido*, una simplificación que pierde de vista el punto del origen. Como vimos con Husserl, se trata de mostrar que no hay que considerar solamente la *verdad del acontecimiento*, la verdad de la cosa en cuanto cosa (es decir la verdad de la nominación y su significación), sino también el *acontecimiento de la verdad*, que nos revela genealógicamente las *condiciones de posibilidad o de la venida de una verdad*. Se vuelve necesario entonces saber *cómo hablar del origen del sentido*, o sea encontrar algunas «estrategias» para eludir el bloqueo platónico.

Pongamos un ejemplo extremamente banal. Si digo «agua» ¿qué quiero decir? ¿Tengo sed? ¿Pienso que va llover? ¿Quiero llegar al mar para bañarme? ¿Necesito ir al baño? *No se sabe*. Porque la palabra «agua», a pesar que posea en tanto palabra una significación precisa, aislable, universalizable, no significa solamente *en cuanto* palabra. Si digo «agua», *lo dicho, la palabra a sí misma, no dice la acción en la cual o a partir de la cual se dice*. La palabra significa solamente en función del contexto en el cual la digo. Su sentido no es «universal»; o por lo menos, aunque haya un sentido universal de la palabra «agua», no depende de esto el sentido, porque eso depende de la *práctica de la nominación* o del *contexto del discurso* o de la *acción del decir*. Depende, de hecho, de lo que la palabra sola («agua») no dice. Entonces, la palabra nunca dice su proveniencia, nunca expresa la práctica que la pone en el mundo (lo que es, no obstante, necesario para *entender su sentido*). Si en cambio aislamos las palabras, las imágenes habladas, buscando después su verdad, como hace Platón en el *Sofista*, no encontramos el «origen del sentido», sino que encontramos su «formalización científica», su «abstracción inerte», donde el movimiento o la acción genealógica del significar están suspendidos. Buscamos la significación de la palabra «agua», pero no la acción

que le *da lugar* (que es en cambio *todo el sentido* de lo que digo cuando digo «agua»).

Podemos entonces formularlo así: leyendo a Platón nos damos cuenta de que *cualquier acto de nominación* (*es el producto de una figura que*) *olvida su acción.* Así, cualquier «dicho» queda en una diferencia con el «querer decir», y está suspendido frente a la acción que lo pone. (¿Qué digo cuando digo «agua»?, cosas *diferentes*...). Esta diferencia nos obliga a salir de la ideología dualista (lo que llamamos la «hiperuránica» platónica) que pretende, a través de la adecuación científica, obtener el sentido sin falta y sin diferencia como verdad *de* las palabras. Debemos en cambio considerar las palabras a la luz de las acciones que las generan. Pero eso nos obliga también a salir de la creencia husserliana de un *acto esencial y universal* de producción del sentido: el sentido se da siempre en una *diferencia* con su acción, una diferencia que no se puede borrar o asumir con una «ciencia eidética».

Ahora bien, intentamos fijar los términos de lo que alcanzamos a ver. Dijimos: ¿qué *quiere decir* la palabra «agua»? Depende. Depende del contexto. Su «querer decir» no está dicho por lo «dicho», por la palabra. Entonces hay que ver (y Platón ya no estaría de acuerdo o no comprendería) que entre lo «dicho» (agua) y el «querer-decir» (sed, gana de bañarse, necesidad de ir al baño, o no sé qué otra cosa) hay una diferencia. Hay entonces diferencia entre dicho y querer decir. Y –paso ulterior pero necesario– ¿en *qué* consiste esta diferencia? Seguramente no es un dicho, y seguramente no es decible. Tenemos así que separar tres cosas: *lo dicho*: la palabra en sí misma (el signo: la palabra «agua» en su materialidad inmediata), *el querer-decir*: lo que se puede decir *con* las palabras, sus verdades (las significaciones: sed, baño, etc.), y una tercera cosa que ahora se hace evidente: *lo indecible*, lo que no se puede decir, y que sin embargo tiene mucho que ver con lo *dicho* y con su *querer decir*: es la práctica de la palabra (su contexto, su

vivencia) que *permite el sentido*, que permite entender la palabra *en* su significación (verdaderas o falsas que sean), que permite el *reenvío* de la una a la otra.

Es claro que si consideramos solamente los dos primeros elementos, su relación es simple: dicho/querer-decir, palabra/verdad, signo/significación, estamos en el dualismo platónico; si en cambio consideramos las cosas a la luz del tercer género, a la luz del *acontecimiento indecible de la palabra*, el dualismo está, en un sentido, *suspendido* o por lo menos está *dispuesto de otro modo*: se trata entonces de considerar el paso desde el querer-decir hacia lo dicho, o desde lo dicho hacia el querer-decir, *pero siempre a la luz de lo indecible*, esto es, de la barra que separa los dos, y que los dispone en un enfrentamiento permitiendo su reenvío recíproco. Así se puede reenviar a lo que queda indecible (vivencia, práctica, acontecimiento), lo que el *logos* no puede expresar (y que sin embargo *se* expresa en cualquier *uso* del *logos*, sin que el *logos* pueda agarrarlo temáticamente o explícitamente).

Ahora, una vez que reconocemos estos tres grados –vamos a encontrarlos enseguida en Heidegger–, ¿qué tenemos que hacer? ¿Cómo plantear su relación?

Genealogía y nada

Antes de entrar en Heidegger creo que es importante dar una indicación ulterior del modo en que podemos *encarnar el platonismo* sin querer encontrar una salida, dando una definición de una palabra recurrente desde el comienzo de este libro, describiendo su rasgo fundamental. Es la palabra «genealogía». Una definición podría ser la siguiente: la genealogía es *una mirada que da cuenta o que se hace cargo de la diferencia entre la significación explícita de algo y su acontecimiento*. Es una definición compleja

que vamos a entender completamente más adelante, pero hagamos desde ya un esfuerzo de comprensión con la ayuda de un ejemplo, otra vez muy banal.

El ejemplo es el siguiente: ¿qué es Francia? Un historiador o una persona bien instruida (uno que quiere pensar según la verdad, diría Platón) nos diría probablemente que «Francia» deriva de los «francos», el nombre de un pueblo germánico que se oponía a la dominación del Impero romano y que en cierto momento empezó a indicar el nombre de una «nación»; los historiadores concuerdan más o menos: Francia *nació*, tuvo lugar, precisamente en 1498, con una boda política (entre Luis XII y Anne de Bretaña), deviniendo el nombre de un país autónomo e independiente. Los historiadores, en todos los manuales o diccionarios, nos dicen: Francia nació en 1498. Su *origen* está ahí.

Ya, pero preguntémonos muy simplemente: ¿qué es o qué significa «Francia» en 1498? Es claro que cuando nosotros decimos «Francia», o cuando utilizamos la significación universal de «Francia», nos referimos a una tradición, a una nación que tiene tal o cual característica, que inventó el republicanismo, la revolución y muchas otras cosas. Entonces, cuando decimos «Francia nació en 1498» estamos de hecho realizando una superposición de una significación y un acontecimiento. El historiador diciendo «Francia nació en 1498» proyecta hacia atrás una significación que él posee, como si esa fuese no-histórica; él toma una «significación universal» (inerte), sin historizar su palabra, y supone que no hay ninguna diferencia entre la *significación* (la palabra «Francia») y el acontecimiento del cual habla (lo que era «Francia» en 1498).

Pero es claro por otro lado que el *origen* de «Francia» no es en 1498, sino, en un cierto sentido, aquí y ahora, en el momento en el cual uno dice «Francia» y busca su origen a partir de lo que significa «Francia» desde el punto de vista de su mirada y a partir de su práctica de interrogación. (Estoy de hecho pensando en los

análisis sobre la verdad de Bergson, en *La pensée et le mouvant*, y sobre la que él llama el «movimiento retrógrado de lo verdadero»: él pregunta, por ejemplo, ¿cuándo se originaron los «pre-románticos»?, y contesta: ¡seguramente después de los románticos!).

Inversamente, la genealogía, como dijimos antes, intenta *hacerse cargo de la diferencia entre la significación* (la idea de Francia) *y el acontecimiento al cual esta significación se refiere* (Francia en 1498). Es decir, la genealogía obliga a poner siempre en discusión el punto de vista a partir del cual se habla, y a pensar a partir de ese desfase (de la diferencia entre significación y acontecimiento). En cambio, ¿qué hace el historiador así como el filósofo Platón? ¿Cómo gana este último su batalla con el sofista? ¿Cómo el historiador piensa el origen de los acontecimientos? Ellos miran a las cosas desde un afuera: se ponen afuera de la práctica de la palabra, hablan en nombre del «valor universal» del saber, sin saber que esta «cosa» del «valor universal» es un producto de su propia postura y no es para nada un dato «evidente» en el acontecer del sentido.

Ahora, en relación a Platón, ¿de cuál diferencia deberíamos «*hacernos cargo*» para plantear de manera genealógica el problema del sentido? Ya lo vimos: hay una simplificación lógica entre palabras y cosas, Platón nos hace creer que la única posibilidad para obtener un «saber de algo» es traducir todo en juicio. Que lo que se deja afuera del juicio no es nada. En cambio, debemos reconocer, debemos afirmar con fuerza una diferencia entre palabras y cosas, entre significaciones y acontecimientos. Es decir, debemos *reconocer que el no-ser de Platón, la nada de la diferencia entre palabras y cosas tiene en realidad un sentido y que este sentido, que no es una significación, es determinante por el acto del decir o del significar.* Debemos entonces *hacernos cargo de la nada.*

Pero ¿de cuál «nada» estamos hablando? No de *la nada de Parménides*, el simple no-ser como ausencia o negación de ser.

La nada de Parménides es una pura negatividad, separada radicalmente del ser (la nada es lo que no se puede pensar, opuesto al ser que se puede pensar). Tampoco se trata de *la nada de Platón*, la nada del signo o del discurso como juicio lógico que Platón intenta olvidar diciendo que las imágenes habladas *corresponden* al ser (la nada sería aquí lo que existe en cierto modo, pero de lo cual trata de olvidarse para pensar su verdad). Se trata más bien de *la nada constitutiva de cualquier semiología*: la nada presente en cualquier acontecimiento de la palabra, la nada de la separación o del acontecimiento del reenvío. Es la nada de la diferencia entre *dicho* y *querer decir*, que son distintos *por nada* («agua» quiere decir agua), pero son distintos (¡tenía sed y no quería ir al baño!). La nada que revela el «círculo hermenéutico» en obra en la palabra. La nada que es una acción que precede o excede lo dicho. (En la relación vivencia/sentido, la nada sería: lo que lo dicho quiere decir sin nunca decirlo completamente). La nada que separa constitutivamente la palabra «agua» de su sentido unívoco. La nada es entonces lo «indecible».

Si preguntamos platónicamente o husserlianamente cuál es el sentido de la vivencia, estamos de nuevo en el esquema del dualismo y no podemos no contestar al signo con una significación, es decir que decidimos que la *vivencia en cuanto vivencia* no significa *nada*, y que por eso *es falsa* o insignificante. Al final, Platón y Husserl no quieren saber nada de la nada. En cambio, ahora sabemos que esta *nada*, la vivencia en cuanto vivencia, la vivencia afuera del *eidos*, la vivencia «*en cuanto tal*» (esta expresión, lo veremos, será muy problemática), es otra «cosa» que un dicho o, mejor (porque no es una cosa), sabemos que no se reduce a eso, y que hay entre vivencia y palabra una irreductible diferencia.

3
La verdad de Heidegger

Acontecimiento de la verdad

Estamos abriéndonos al gesto filosófico de Heidegger o, más precisamente, ya estamos adentro. Antes de adelantarnos más en Heidegger en dirección a la cuestión del origen del sentido, es decir antes de poner atención a la «hermenéutica fenomenológica» de *Ser y tiempo*, me gustaría –como ya lo hicimos pasando desde Husserl hasta Platón– crear la correspondencia entre los idiomas filosóficos distintos que estamos escuchando. A fin de pasar desde Husserl hasta Platón leímos *La República* (que nos permitió ver una conexión entre la línea de Platón y la relación noético-noemática de Husserl). Ahora, para realizar el paso desde Platón hasta Heidegger, quiero brevemente ponerlos en relación a través del movimiento principal del texto *De la esencia de la verdad*, que es una conferencia expuesta por Heidegger en 1930 a Bremen. Leemos el texto (en la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 151-171), poniéndolo en la perspectiva de la *decisión* del *Sofista* de Platón (que no está citado y, que sin embargo es seguramente una de las referencias principales).

> ¿Qué se entiende habitualmente por «verdad»? Este término, «verdad», tan elevado y al mismo tiempo tan desgastado y casi vulgar, alude a lo que hace que algo verdadero sea verdadero. ¿Qué es algo verdadero? Decimos, por ejemplo, que «es una verdadera alegría participar en la resolución de esta tarea», y lo que queremos decir es que se trata de una alegría pura y real.

El ejemplo se parece mucho a lo de Husserl que leímos acerca de «la alegría que experimentamos como consecuencia de haber teorizado desenvuelta y fecundamente», con el cual Husserl prestaba atención a la diferencia entre la alegría vivida y la alegría observada, para concluir que *evidentemente* coinciden.

> Lo verdadero es lo real. De acuerdo con esto, hablamos de oro verdadero a diferencia de oro falso. El oro falso no es realmente lo que parece. Solo es una «apariencia» y, por eso, no es real. Lo no real o irreal vale como lo contrario de lo real.
>
> Pero el oro aparente también es algo efectivamente real. Por eso, tratando de expresarnos de un modo más claro, decimos que el oro real es el oro auténtico. Pero «reales» son los dos tipos de oro y no es menos real el oro auténtico que el oro falso que también circula. Lo verdadero del oro auténtico no es algo que pueda ser garantizado por su carácter de cosa real. Por eso vuelve a surgir la pregunta: ¿qué significa aquí auténtico y verdadero? El auténtico oro es ese oro real cuya realidad coincide con lo que, ya previamente y siempre, pensamos «propiamente» cuando decimos oro. Y, al revés, cuando suponemos que lo que tenemos delante es oro falso, decimos: «aquí hay algo que no concuerda». Por contra, cuando algo es «como debe ser», decimos que concuerda. La *cosa* concuerda. [...]
>
> Un enunciado es verdadero cuando lo que significa y dice coincide con la cosa sobre la que enuncia algo. También en estos casos decimos que concuerda. Pero ahora no es la cosa la que concuerda, sino la proposición.

Heidegger está planteando dos comprensiones posibles de la verdad. Por un lado, lo verdadero es lo *real* (lo falso es la mera apariencia), esto es, la verdad como acuerdo de la cosa consigo misma (se trata de la verdad de Parménides). Por otro lado, lo verdadero (y lo falso) conciernen nuestro juicio sobre lo ente: un

juicio es verdadero cuando se acuerda con la cosa (se trata acá de la verdad de Platón). «Ser verdadero» significa el *concordar de una cosa con lo que se piensa que esta cosa sea. Veritas* es *adequatio* como va decir un poco más allá.

Pero, se pregunta Heidegger ahora, ¿cómo y en qué sentido *res* e *intellectus* pueden concordar?

> Lo verdadero, ya sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, lo concordante. Ser verdadero y verdad significan aquí concordar en un doble sentido: por un lado como concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende por ella, y por otro como coincidencia de lo dicho en el enunciado con la cosa.
>
> Este doble carácter del concordar se pone de manifiesto en la tradicional definición de la verdad: veritas est *adaequatio rei et intellectus.* Esto puede significar que la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento. Pero también puede querer decir que la verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa. Ciertamente, por lo general se suele presentar la definición esencial ya citada bajo la formulación que dice: *veritas est adaequatio intellectus ad rem.* Pero la verdad así entendida, la verdad de la proposición, solo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa, *la adaequatio rei ad intellectum.* Ambos conceptos esenciales de la veritas significan siempre un regirse de acuerdo con o conformarse a... y, por ende, piensan la verdad como conformidad o rectitud.

Hay entonces para Heidegger dos maneras de pensar la concordancia de cosa e intelecto. Que la verdad sea la adecuación *de* la cosa al conocimiento (racionalismo, idealismo) o, inversamente, que sea la adecuación *del* conocimiento a la cosa (empirismo, realismo). Sea lo que sea, dice Heidegger, siempre se piensa la verdad como «conformidad o rectitud», es decir que no se concibe otro modo de pensar la verdad. Y ahora Heidegger lo muestra, indicando la raíz común de estas dos maneras de pensar la verdad:

> En cualquier caso, la una no es la mera inversión de la otra. Al contrario, lo que ocurre es que *intellectus* y *res* se piensan de modo distinto en cada caso. Para darnos cuenta de esto tendremos que devolver la formulación habitual del concepto de verdad a su origen más próximo (el medieval). La *veritas* entendida como *adaequatio rei ad intellectum* significa [...] esa fe teológica cristiana que sostiene que las cosas, en lo que son y si son, solo lo son en la medida en que, una vez creadas (*ens creatum*), corresponden a la idea previamente pensada en el *intellectus divinus*, es decir en el espíritu de Dios, y por ende son de acuerdo a la idea (conformes) y, en este sentido, verdaderas. El intelecto humano también es un *ens creatum*. En cuanto facultad prestada al hombre por Dios, debe adecuarse a su idea. Pero el entendimiento solo es conforme a la idea en la medida en que sus proposiciones adecuan lo pensado a la cosa, sin olvidar que la cosa también tiene que ser conforme a la idea. Si se parte de la suposición de que todo ente es «creado», la posibilidad de la verdad del conocimiento humano se basa en el hecho de que cosa y proposición son en la misma medida conformes a la idea y por eso, desde el punto de vista de la unidad del plano divino de la creación, se encuentran mutuamente acomodadas la una a la otra. En cuanto *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)*, la *veritas* es la que garantiza la *veritas* como *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. La *veritas* siempre significa en su esencia la *convenientia*, la coincidencia de los distintos entes entre sí, en cuanto entes creados, con el creador, un modo de «concordar» que se rige por lo determinado en el orden de la creación.

Todo depende entonces para Heidegger de la que él indica acá como la «lógica del monoteísmo». Es decir la idea misma de creación. Heidegger está diciendo que es solamente en relación a una cierta idea de «trascendencia» que el mundo es pensado según conformidad a la verdad. Lo verdadero está como puesto

en proporción al «sumo verdadero» (Dios). Este «sumo verdadero» es lo que ofrece una medida de la conformidad del real al verdadero. El arquetipo del argumento de Platón sería entonces el demiurgo que modela el universo; Platón pensaría así la idea como el *transcendens* inteligible, suprasensible, y por eso como la esencia de lo real (su verdad).

Y, continúa ahora Heidegger, también cuando el hombre se libera de la idea monoteísta de creación, siempre queda la idea de verdad como «conformidad del enunciado»:

> Pero, una vez que se ha liberado de la idea de la creación, [...] se da por hecho que la esencia de la verdad de la proposición reside en la conformidad del enunciado. [...] Dominados por la obviedad de este concepto de verdad, una obviedad que apenas se tiene en cuenta en sus fundamentos esenciales, también se toma en el acto como cosa obvia que la verdad tiene su contrario y que tiene que haber una no verdad. La no verdad de la proposición (inconformidad) es la no coincidencia del enunciado con la cosa. La no verdad de la cosa (inautenticidad) significa la no concordancia de lo ente con su esencia. En los dos casos, la no verdad se puede concebir como un no concordar. Este cae fuera de la esencia de la verdad. Por eso, en cuanto contrario de la verdad y cuando lo que importa es captar la esencia pura de la verdad, la no verdad puede dejarse a un lado.
>
> Pero, en este caso, ¿es preciso todavía un desvelamiento particular de la esencia de la verdad? ¿Acaso la pura esencia de la verdad no está ya suficientemente representada por ese concepto que, no estando perturbado por ninguna teoría y protegido por su obviedad, es un concepto comúnmente válido? Si además entendemos la reconducción de la verdad de la proposición a la verdad de la cosa como aquello bajo cuya forma ella se presenta primero, es decir como una explicación teológica, y si mantenemos en toda su pureza la definición filosófica de su esencia librándola

de la intromisión de la teología y limitando el concepto de verdad a la verdad de la proposición, entonces nos topamos enseguida con una antigua tradición del pensar, si bien tampoco la más antigua, según la cual la verdad es la coincidencia (ομοιωσις) de un enunciado (λογος) con una cosa (πραγμα). Llegados aquí, ¿qué elementos del enunciado suscitan todavía alguna pregunta, suponiendo que sepamos ya qué significa coincidencia de un enunciado con la cosa? ¿Pero sabemos esto?

Para Heidegger entonces, pasando por el asunto teológico del «*ens creatum*», la idea o la esencia de la verdad se configura y no necesita ninguna redefinición, también cuando salimos del contexto teológico. La verdad se sigue pensando según la coincidencia de palabra y cosa (era el asunto de Platón, en ausencia del cual, él decía, «nos privamos de la filosofía»). Sin darnos cuenta, cuando hablamos de verdad científica, de hecho estamos presuponiendo una inteligencia divina (ya lo dijimos nosotros pensando al *nous* que desde Sócrates hasta Wittgenstein parece necesario para entender el sentido).

Pero ahora Heidegger empieza a poner en discusión este principio, atacando el principio de «coincidencia». Pone un ejemplo:

> Hablamos de coincidencia dándole distintos significados. Por ejemplo, a la vista de dos monedas de cinco marcos que se encuentran sobre la mesa, decimos: las dos son iguales, coinciden. Ambas coinciden en su aspecto único. Tienen ese elemento en común y, por eso, desde ese punto de vista son iguales. Pero también hablamos de coincidir cuando, por ejemplo, afirmamos sobre una de las dos monedas de cinco marcos: esta moneda es redonda. Aquí, el enunciado coincide con la cosa. Ahora la relación ya no es entre cosa y cosa, sino entre un enunciado y una cosa. ¿Pero en qué pueden coincidir la cosa y el enunciado si los elementos que se han puesto en relación son distintos en lo tocante a

> su aspecto? La moneda es de metal. El enunciado no es nada material. La moneda es redonda. El enunciado no tiene para nada la naturaleza de algo espacial. Con la moneda se puede comprar algo. El enunciado sobre ella nunca puede ser un medio de pago. Pero, a pesar de toda esta desigualdad entre ambos, en la medida en que el enunciado es verdadero coincide con la moneda. Y, de acuerdo con el concepto corriente de verdad, este modo de concordar tiene que ser una adecuación. ¿Pero cómo puede adecuarse a la moneda algo tan completamente desigual como el enunciado? Tendría que convertirse en moneda y de este modo anularse a sí mismo por completo. Pero eso es algo que el enunciado no puede conseguir nunca. Si lo consiguiera, en ese mismo instante el enunciado ya no podría coincidir con la cosa en cuanto tal enunciado. En la adecuación el enunciado tiene que seguir siendo lo que es o incluso precisamente llegar a serlo. ¿En qué consiste su esencia, absolutamente distinta de cualquier cosa? ¿Cómo consigue el enunciado adecuarse a otro, a la cosa, permaneciendo y persistiendo precisamente en su esencia?

El ejemplo es muy simple, pero en su simplicidad permite poner en juego la dificultad fundamental que encontramos en Platón a propósito de la «diferencia originaria» de cosas y palabras. La moneda y su juicio, observa Heidegger, no pueden de ninguna manera ser lo mismo. (Platón decía: «las imágenes existen de alguna manera» y son lo mismo que las cosas; hay casi una oposición literal). Heidegger pone el dedo en el problema.

Y ahora pregunta: si alcanzamos a ver una diferencia entre palabras y cosas, ¿cómo debemos entender su correspondencia? Aquí Heidegger introduce su punto de vista y altera radicalmente los asuntos tradicionales:

> Adecuación no significa aquí una igualación real y concreta entre cosas que son distintas. Antes bien, la esencia de

la adecuación se determina de acuerdo con la naturaleza de la relación existente entre el enunciado y la cosa. Mientras tal «relación» siga estando indeterminada e infundamentada en su esencia, toda discusión sobre la posibilidad e imposibilidad, así como sobre la naturaleza y el grado de la adecuación, carece de sentido. El enunciado sobre la moneda «se» refiere a esta cosa en la medida en que la re-presenta y dice qué ocurre con lo re-presentado mismo desde el punto de vista que predomina en cada caso. Lo que el enunciado representador dice de la cosa representada lo dice tal como ella es. El «tal como» concierne al re-presentar y a lo re-presentado. Si dejamos a un lado todos los prejuicios «psicológicos» y «de teoría de la conciencia», representar significa aquí el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto. Lo que está enfrente, en cuanto que está puesto así, tiene que atravesar un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como cosa y mostrarse como algo estable y permanente. Este aparecer de la cosa que se hace patente atravesando el enfrente tiene lugar dentro de un ámbito abierto cuya apertura no es creada por el representar, sino solamente ocupada y asumida por él como ámbito de referencia. La relación del enunciado representador con la cosa es la consumación de esa conexión que originariamente y siempre se pone en movimiento como un comportarse. Pero todo comportarse destaca por el hecho de que, estando en lo abierto, se atiene siempre a un elemento manifiesto en cuanto tal. Eso que solo así y en sentido estricto es manifiesto, se experimenta tempranamente en el pensar occidental como «lo presente» y desde hace mucho tiempo recibe el nombre de «ente».

El comportarse consiste en mantenerse siempre abierto a lo ente. Toda relación que sea mantenerse abierto es un comportarse. Según el tipo de ente y el modo del comportarse, el carácter abierto del hombre es diferente. Todo obrar e instaurar, todo actuar y calcular, se mantiene en lo abierto de un ámbito dentro del que se puede poner y decir propiamente

lo ente en cuanto aquello que es y cómo es. Solo se llega a ese punto cuando lo ente mismo se hace presente en el enunciado representador, supeditándose este a una indicación que consiste en decir lo ente tal como es. Desde el momento en que el enunciado sigue esa indicación, se adecua a lo ente. El decir que indica de este modo es conforme (verdadero). Lo así dicho es lo conforme (verdadero).

En esta página, Heidegger ataca de modo muy resuelto la tradición de la metafísica: el juicio se relaciona a la cosa solo en la medida de que se la re-presenta (*Vor-stellung*, poner frente). Entonces, en la sola medida de que reduce la cosa a cosa representada. El juicio dice la cosa «tal como» concierne al representar. Hay entonces un presupuesto fundamental implícito en esta «reducción»: el «enfrentarse» de cosa y palabra. Empezamos así a ver el elemento nuevo que Heidegger está introduciendo: el espacio de este enfrentarse de juicio y cosa. Hay un «ámbito abierto» que no es «creado» como el ente, y que en esto no depende de la trascendencia del representar, sino que es su *condición. Originariamente existe la apertura* (*die Offenheit*), que permite entender el juicio como conforme a la cosa y la cosa como conforme al juicio.

Por lo tanto, un juicio recibe su carácter de conformidad por lo que está abierto, por lo que es manifiesto. Es solamente porque la moneda se ofrece como redonda que la «redondez» anunciada por el juicio *tiene sentido.* Para poder entender, uno ya tiene que estar en lo abierto, atenerse a lo que es manifiesto, al ente. Se pueden poner (*stellen*) las cosas en una representación (*Vor-stellung*) solamente a partir de un «modo de comportarse» capaz de ofrecer las cosas como *entes presentes.* («Comportarse» es, dice Heidegger, «mantenerse silenciosamente abierto a lo ente», lo que permite la «comprensión de un enunciado», lo que precisamente nosotros intentamos poner en juego con el ejemplo del «agua»).

Ahora, dice Heidegger, la «conformidad al juicio» depende íntimamente del «mantenerse abierto a lo ente», es decir del horizonte de acción que permite la *venida del sentido*. Solo a partir de este horizonte «se puede poner y decir propiamente lo ente en cuanto aquello que es y cómo es». Heidegger está oponiendo a la cuestión del dualismo el problema del horizonte de la manifestación, esto es, del origen de la aprehensión representativa.

¿Y qué se alcanza ver con esto?

> El enunciado toma prestada su conformidad del carácter abierto del comportarse, pues solo mediante este puede lo manifiesto llegar a ser el criterio de conformidad de la adecuación re-presentadora. El propio comportarse, que siempre se mantiene abierto, tiene que dejar que se le indique esta pauta. Esto significa que tiene que tomarse el criterio de conformidad de todo representar como algo ya previamente dado. El representar forma parte del carácter abierto del comportarse. Ahora bien, si la conformidad (verdad) del enunciado solo es posible mediante dicho carácter, entonces aquello que hace posible la conformidad tiene que valer como esencia de la verdad, de acuerdo con una legitimidad más originaria.
>
> De este modo, cae la tradicional y exclusiva asignación de la verdad al enunciado como si este fuera su único lugar esencial. La verdad no habita originariamente en la proposición. Pero al mismo tiempo surge la pregunta por el fundamento de la posibilidad interna de ese comportarse que se mantiene siempre abierto y procura previamente un criterio de conformidad, esto es, de la única posibilidad que le da a la conformidad de la proposición la apariencia de consumar en general la esencia de la verdad.

Acá Heidegger da un paso muy fuerte: si la conformidad de juicio y cosa es posible bajo una apertura que les determina, la esencia de la verdad, es decir su fundación originaria, necesita un

criterio más allá de la «esencia», y es algo más originario que ella: lo que fundamenta la verdad no es la *proposición*, el juicio, sino la apertura que permite la proposición; lo que mantiene abierta la posibilidad de *vor-stellen*, de representar, esto es, de ponerse frente al mundo como frente a un ente. Heidegger no dice todavía lo que es ese fundamento. Pero el argumento es claro: si hay una condición del representar, esta será el origen del sentido y no la proposición que representa (la significación universal está al fin de un proceso que hay que revelar). Si hay una condición del manifestarse de la cosa, esa tiene que ser su verdad y no lo manifiesto como ente.

Ahora Heidegger concluye:

> ¿De dónde recibe el enunciado representador la indicación de que debe conformarse a los objetos y concordar con ellos de acuerdo con lo que dicta la conformidad? ¿Por qué este concordar contribuye a determinar la esencia de la verdad? ¿Cómo puede ocurrir algo como que se dé de antemano una directriz y se logre la concordancia con ella? Solo cuando ese dar de antemano ya se ha dado libremente en lo abierto para un elemento manifiesto dominante que surge en ella y que vincula todo representar. [...]

Solo cuando una cosa está ya *abierta*, está entendida como ente, se puede pensar según la representación del juicio. Pero ¿cómo las cosas están abiertas? ¿Qué es una apertura? Heidegger no está contestando todavía, pero observa que detrás del fenómeno hay que buscar *el hacerse fenómeno del fenómeno*, su acontecimiento, su verdad, no como ente representado, sino como *aletheia*, como desencubrimiento: el aparecer del ente como ente. Heidegger busca no la verdad de lo que es manifiesto, sino la verdad de la manifestatividad, del movimiento de la manifestación, el origen del darse de las cosas. Él busca la verdad de la apertura de lo que precede al ente, no el ente dado en el juicio. Se trata de

pensar lo que ofrece el ente como ente, lo que deja-ser-el-ente-como-ente. El fundamento del representar el ente. (Nosotros preguntamos al comienzo algo parecido: *¿cuál es el acontecimiento de lo que acontece en mí como un sentido?*). Y ahora viene una respuesta:

> La «verdad» no es una característica de una proposición conforme enunciada por un «sujeto» humano acerca de un «objeto» y que luego «valga» no se sabe en qué ámbito, sino que la verdad es ese desencubrimiento de lo ente mediante el cual se presenta una apertura. En ese ámbito abierto se expone todo comportarse humano y su actitud. Por eso, el hombre es al modo de la ex-sistencia. [...]
>
> El intento que hemos expuesto aquí lleva la pregunta por la esencia de la verdad más allá de las fronteras de su habitual definición mediante el concepto común de esencia y contribuye a reflexionar sobre si la pregunta por la esencia de la verdad no tendría que ser a la vez y en primer lugar pregunta por la verdad de la esencia. Lo que pasa es que en el concepto de «esencia» la filosofía piensa el ser. Si se remite la interna posibilidad de la conformidad de un enunciado a la libertad ex-sistente del dejar ser, en cuanto su «fundamento», y si, asimismo, se remite por anticipado al inicio esencial de este fundamento en el encubrimiento y el errar, obtendremos una indicación de cómo la esencia de la verdad no es la vacía «generalidad» de una universalidad «abstracta», sino eso único que se oculta y encubre en la historia también única del desencubrimiento del «sentido» de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como lo ente en su totalidad.

El fundamento, ahora Heidegger lo dice, es el ser. La posibilidad de la relación entre ente y verdad es el ser. La verdad depende así originariamente de lo que deja ser el ente y de la disposición y exposición a la manifestación del ente. La inversión

del platonismo es acá evidente: el ser, ese ser que tenía que coincidir con el no-ser de las palabras, ahora toma una consistencia distinta, y nos hace salir de la reducción semiológica de Platón. Más simplemente se podría decir: no se puede entender que la moneda está sobre la mesa si no entendemos qué significa «está», qué significa su ser ente, su ser presente frente a nosotros. Tenemos que regresar al problema del «sentido del ser». Cualquier «acto del pensar lógico», en cuanto pensar es pensar algo (pensar un ente), piensa necesariamente lo ente como algo obvio y así olvida plantear la pregunta sobre el ser, sobre el sentido del ser contenido en la idea misma de «ente».

En este texto, que es también mucho más complejo porque solo leímos una pequeña parte (después Heidegger sostiene la tesis de que «la esencia de la verdad es la libertad»), Heidegger muestra, me parece, muy claramente el problema que encontramos en Platón, anunciando la necesidad de un trabajo genealógico. Aquí se indica le exigencia de realizar un camino de vuelta, un movimiento hacia atrás. Pero ¿«de vuelta» a *qué*? Ya sabemos que no es un «qué», y no es por lo tanto fácil de contestar. Empezamos sin embargo con unas observaciones negativas: Husserl también quería «volver» a la vivencia. Pero su «volver» buscaba siempre una *Ur-wissenschaft*, una «ciencia originaria del sentido», es decir que la fenomenología husserliana quiere encontrar los fenómenos en su *donación pura* (eidética) *e inmediata* (sin mediación del lenguaje –vamos a verlo con Derrida–, y así «pura» en el sentido de que concierne a «la cosa misma»). Heidegger, en cambio, busca una donación (*Gegebenheit*), yo diría, más bien «impura». «Impura» porque no se trata de entender la *donación del sentido* según una relación de noema y noesis, no se trata de crear una «identidad a sí mismo del sentido», como sería el *eidos*, lo que es para Heidegger todavía demasiado «teórico», sino que se trata de darse cuenta que hay una *diferencia insuperable* entre

el «dato» (lo ente) y la «donación de sentido» (el sentido del ser). Dato y donación nunca coinciden: el *sentido*, entendido como el horizonte de cualquier donación de un dato, está más allá del «don» puro o eidético, y más acá de la comprensión de este don. Hay siempre un desfase entre los dos que es constitutivo del darse (o del hacerse) del sentido. Así, en los términos de Heidegger, no se trata de entender el «ser» como tal, lo que presupone una compleja «panóptica universal», sino de problematizar de manera *diferencial* lo que dándose como «ente» difiere del «ser». Ese es el proyecto de una fenomenología (no pura, sino) *hermenéutica* que, entonces, como ya dijimos, sería capaz de pensar *la traición del sentido en cualquier acto de comprensión del sentido* (la diferencia óntico-ontológica).

Ahora, ¿cómo se realiza este proyecto? Con una «lógica de tres términos»: un poco como lo que ya vimos hablando de *dicho, querer decir* e *indecible*. Heidegger no habla en esos términos, pero el uso de ese tópico tripartido es muy similar. Para Heidegger se trata de distinguir entre *Dasein*, lo interrogante; Ente, lo interrogado; y Ser, la condición de posibilidad de la interrogación. O dicho de otro modo, hay un interrogado (lo ente), solamente si se pone en una relación con el interrogante (el *Dasein*) (hasta aquí se parece a la doctrina de la intencionalidad de Husserl); pero, agrega Heidegger, lo interrogado puede ser interrogado por un interrogante solamente si hay condiciones para *abrir la pregunta sobre el sentido de lo interrogado.*

El querer decir del bebé

Antes de entrar en *Ser y tiempo* veamos un ejemplo que ponga en perspectiva las cosas que estamos diciendo. El ejemplo tiene que concernir, según la terminología que forjamos antes, a

un dicho (una expresión, una palabra, un signo de la voz) y un querer decir (una intención significante) y tiene igualmente que darnos acceso o visibilidad hermenéutica a un indecible, a una diferencia entre lo dicho y el querer decir (tiene que mostrarnos que no se puede reducir completamente lo dicho al querer decir). Tendría entonces que mostrarnos la imposibilidad de «cerrar el círculo» entre dicho y querer decir (cerrarlo implicaría decir lo indecible, lo que evidentemente no se puede, o anular la «nada» que les separa, como dijimos antes).

Imaginémonos un bebé que está llorando en su cuna. Llega su mamá y nos dice: «es normal, tiene hambre», «quiere que le pase la leche». Ahora, en la comprensión del sentido de la mamá, los gestos corporales del bebé, el llorar, el agitar los piecitos y todas las expresiones y los signos corporales que se ven, *quieren decir* algo preciso, son signo de una significación transparente. La significación es: «¡Tengo hambre! ¡Necesito la leche! ¡Ven, mamá, porque te necesito!».

Sin embargo debemos observar que, a pesar suyo, la mamá del bebé está practicando una adecuación de signos y significaciones que deriva de la tradición dualista. En su decir «¡ah, tiene hambre!» se esconde el asunto metafísico platónico que nosotros intentamos poner en tela de juicio, y que tenemos que desarticular o por lo menos *distinguir* si queremos pensar desde un punto de vista genealógico. Sí, porque hay acá, en la descripción de la mamá, un dicho (la expresión corporal del bebé, los signos de su cuerpo) y un querer decir (el hambre, la significación de los signos), y esta «correspondencia» completa la escena del sentido. El gesticular del bebé coincide con el sentido del hambre. Y si no es así, si el bebé no tenía hambre y tenía ganas de ser tomado en brazos, eso implica que la comprensión de la mamá no era verdadera, sino falsa. Estamos plenamente en el *Sofista* de Platón, incluso cuando cuidamos a los niños.

Es claro que en relación al sentido de la mamá –no sería necesario decirlo–, no es que la mamá se equivoque, ella está haciendo bien su rol, según buena conciencia, y no queremos poner en discusión la lectura de la mamá, que hace muy bien lo que hace y seguramente nadie (ni Husserl, ni Heidegger, ni Derrida) puede hacerlo mejor que ella. Pero ello no impide que haya para nosotros una simplificación alrededor del acontecimiento del sentido. ¿Cuál? El hecho de asociar, adecuar *sin falta*, la expresión corporal del bebé con una intención significante.

Viendo las cosas con mayor detención tendríamos que observar que no es que el bebé esté exactamente «llamando» a su mamá para que le pase la leche, simplemente porque para el bebé no se trata de *expresar la cosa* «comida», o la cosa «leche», como un objeto intencional (el bebé no sabe lo que es «comida», «papilla», «hambre»), y porque el bebé no llama a su mamá como si fuera un sujeto que se dispone al otro –ni siquiera ve en la mamá otro sujeto intencional–: el bebé expresa con su cuerpo su hambre de manera «pre-racional», «pre-lingüística», «pre-objetual», es decir que el bebé hace de su cuerpo una *expresión no-refleja*, que no es «expresión *de* algo»; el bebé no está diciendo con su cuerpo la idea «leche», o la cosa «leche», y no está vuelto a expresarse en dirección de alguien (la mamá). Lo que expresa el bebé es solamente su *expresión corporal misma*, según una inmanencia absoluta e inseparable de «hambre-leche-mamá»; así, el hambre no es un supuesto «concepto» o una «idea» o un «querer decir» que su cuerpo expresaría por medio de «signos» o «gestos vocales», porque precisamente el sentido no se separa del grito mismo de su cuerpo. Y por esto, para ser precisos, del bebé no podemos decir que *tiene* hambre, sino que *es* hambre (eso ya lo había visto muy claramente Merleau-Ponty oponiéndose a Husserl en *La fenomenología de la percepción*): el bebé modula su voz y su cuerpo sin la distancia de una conciencia, sin saber lo que es un «significado»

desde la mirada de su mamá. Hay entonces que darse cuenta del hecho de que, cada vez que interpretamos el signo corporal del bebé como una significación intencional (hambre o ganas de ser tomado en brazos, o no sé qué otra cosa), *proyectamos en la escena del sentido nuestra habitual organización categorial, es decir lingüístico-conceptual, de la experiencia.* Somos nosotros los que decimos «¡tiene hambre!», superponiendo a un cierto signo una cierta significación, *como si fueran lo mismo.*

Diciendo eso, nosotros tomamos la posición del «espectador privilegiado», tomamos la mirada «pan-orámica», lo que precisamente constituye el problema de la razón metafísica (que no considera las cosas según su acontecimiento, sino según la significación universal que, en cuanto tal, no se *hace cargo* de la diferencia entre acontecimientos y significaciones). Consideramos que el bebé está expresando con el cuerpo «imágenes anímicas internas» que nosotros podemos entender perfectamente como «ganas de leche». Sin embargo, eso es verdadero solamente en la experiencia discursiva del sentido que hagamos nosotros, es decir en la experiencia filtrada por las categorías lingüísticas y conceptuales (que precisamente no pertenecen al bebé). Eso es verdadero, diría el Heidegger de *La esencia de la verdad*, solamente en un cierto «comportarse» de la mamá o de nosotros, en un cierto «enfrentar» el bebé en vista de saber lo que quiere decir. Entonces, al decir «el bebé tiene hambre», no encontramos la significación absoluta del acontecimiento del sentido, sino más bien y ante todo ponemos en acto el punto de vista peculiar que es propio del juicio de la mamá: la mamá produce las significaciones universales desde su propia práctica del sentido, y lo que dice está tomado como *toda la verdad*, sin darse cuenta de la diferencia entre *acontecimiento del decir* y *verdad de lo dicho.*

En cambio, si queremos orientar la atención al acontecimiento del sentido, si queremos ocuparnos de la «vivencia», diría

Husserl, adentro de la cual solamente un sentido toma sentido, hay que reconocer un desfase entre la relación del sistema semántico o lógico del lenguaje y hay que pensar el sentido en otra relación (más originaria): afuera de las significaciones lógicas y categoriales de la palabra, hay un hacerse del sentido que las palabras pueden agarrar solo parcialmente, y que pasa más bien por una expresividad pre-categorial. (Y esta observación debería mostrarnos hasta qué punto hay que salir de una cierta derivación «científica» de la fenomenología de Husserl que considera que el terreno más originario del sentido es la relación eidética).

El sentido procede en cambio de un nivel distinto. ¿Cuál? Demandémonos: *¿qué* expresa el bebé llorando? Algo indecible. Algo que si intento decir o interpretar (como hace la mamá), ya transformo en otra cosa. Puede ser efectivamente que si damos al bebé la leche se va a calmar, o que si lo tomamos en los brazos cesa de llorar, pero debemos reconocer que el grito del bebé *no dice según el tópico dicho/querer decir*. Dice algo *más* o algo *menos*. Dice otra cosa que algo. Dice *de otro modo*, según otro modelo. Hay que hacerse cargo de esta diferencia, de este *más* o *menos*. De esa pequeña «nada» que no se deja absorber en una significación.

¿Y cómo lo hacemos? Observemos esto para empezar (lo que es –transliterado– un modo de entender el gesto inicial de la analítica existencial de *Ser y tiempo*): el bebé no puede vivir la experiencia del expresar en la modalidad del «yo grito», porque no sabe qué es «yo». Hay solamente una fuente de voz, un «gritar neutro», hay grito como espontaneidad, como acontecimiento sin «saber». Ese gesto vocal en el tiempo termina por determinar un retorno: la fuente del grito a un cierto punto «se» siente, se recibe como sí misma y se «sabe». Es decir, se da cuenta del hecho que el grito es *suyo*, que es *su* gritar. Entonces la voz que grita produce, en su repetición cada vez replicada, la conciencia del sí mismo (y no es, a la inversa, una conciencia que grita). La voz y el grito dan

lugar al sí mismo: «¡Ese grito soy yo!», se dice el bebé a un momento. La voz pone al bebé en presencia de sí mismo (pero ese «sí mismo» no existía antes: es la voz, mi voz, que me da presencia; antes no había decidido gritar, sino que *había* un grito; ahora me doy cuenta que ese grito soy yo). Además, ahora el gesto vocal ya no es solamente un gesto que yo soy, sino que me doy cuenta que con eso se puede evocar una respuesta correspondiente. Ahora es posible la *intención* del emisor del gesto vocal, porque me doy cuenta que la palabra o el grito produce, una vez pronunciado o emitido, una *validez pública*. Para mí, así como para mi mamá, a partir de un cierto momento vale públicamente el hecho de que si lloro quiero ser tomado en brazos. Nace la *significación* a través de los *signos*. Pero –y eso es para nosotros y para Heidegger crucial– la significación y los signos nacen y se destacan *desde un fondo en el cual no hay «dicho» ni «querer decir», sino solamente indecible*. El acontecimiento originario del sentido no procede de signos establecidos y significaciones hipéruranicas ya dadas, sino de un lugar que los precede esencialmente.

Estamos de hecho presentando con ese ejemplo la reserva de Heidegger con respecto a la fenomenología de Husserl. Hay, para Heidegger, un residuo dualista en la fenomenología husserliana y en la comprensión del sentido a partir de la correlación noético-noemática. Para Heidegger no importa considerar el noema como algo que se da (*gibt*) en sí mismo o como algo que «hay» (*es gibt*), y el acto intencional como algo que, por otro lado, lo configura «intencionándolo». No es este el punto. Para que algo se dé tenemos que pensar antes que todo *la donación* (*Gegebenheit*), la *apertura que permite de recibir lo que hay* (*es gibt*) *como un dato* (*Gegeben*). ¿*Cómo se hace* la institución de una relación de sentido? ¿*Cómo se hace* para que un ente se vea como un ente?, pregunta Heidegger en *Ser y tiempo*. ¿A partir de qué algo aparece ante mí como algo que es (como ente)? Estas son las verdaderas

preguntas que la fenomenología debería tomar en cuenta según Heidegger. Y ahí se realiza el famoso desplazamiento desde el *was-sein,* el qué, hasta el *wie-sein,* el modo de darse de las cosas a partir de un fondo de donación (*Gegebenheit*) *que no se da, aunque sea fundamental para el don* (*Geben*) *de un dato* (*Gegeben*).

En caso inverso, si no partimos de ahí, necesariamente aceptamos la evidencia de una relación ente-significación como lo hacía la mamá del bebé (y como lo hace Husserl de modo, según Heidegger, no distinto de Platón): hay por un lado un noema (el noema-grito), y por otro actos intencionales que se superponen al darse del noema en vista de definir su sentido (noesis-hambre). Pero la mama del bebé, así como Husserl y Platón, no se dan cuenta de que así establecen una trascendencia racional («teológico-cristiana», decía el Heidegger de *La esencia de la verdad*) del movimiento intencional, como si el bebé quería de verdad decir «tengo hambre», y fuese simplemente en una «falta de palabra»; así, diciendo el grito se considera solamente como una falta de la palabra «hambre», y en eso se le saca una cierta «especificidad de sentido» (que excede la simple significación). Terminamos por pensar el sentido a partir de la mera traductibilidad recíproca de un noema y una noesis, sin ver que esta relación presupone una presunción metafísica de traductibilidad del sentido, que no considera la apertura de *donación* previa a lo dado, y que sacrifica así *algo,* ese «casi nada» indecible que sin embargo es decisivo.

Se trataría en cambio de pensar la *donación* en su carácter hermenéutico (es decir a partir del desfaje constitutivo de la interpretación) o de pensar la donación de los entes a partir del ser, entendiendo el ser como lo que ofrece un ente en su estar ahí, en su posibilidad de aparición, y que sin embargo no se puede nunca «tematizar» (si digo el ser, me quedo con un ente; así como, en nuestro ejemplo, si oriento mi atención a lo que *quiere decir* el llorar del bebé, obtengo una significación y pierdo así fatalmente

cierta especificidad del acontecimiento del sentido). Por lo tanto, se trataría de pensar la donación a partir del tercer elemento: lo que abre un sentido es su posibilidad de aparición. Antes de que una cosa se deje ver, antes de que se ofrezca como noema de una noesis, como signo-grito de una significación-hambre, y antes de que una noesis se pueda poner a intencionar un noema –esto es, antes de que la significación-hambre pueda dirigirse al grito-signo entendiéndolo como tal–, *una praxis no-teórica* (un «comportamiento», decía Heidegger en *La esencia de la verdad*) *ya hizo accesible esta relación, ya hizo posible un cierto ser del ente.*

En términos más propiamente heideggerianos (el Heidegger de *Ser y tiempo*), hay que reconocer esto: «inmediata y regularmente» (*zunächst und zumeist*), las cosas no se manifiestan como «cosas» frente a una comprensión o de una percepción material (no son *Vorhandenheit*, entes que están-ahí, frente a la mano). El primer modo de aparecer de los fenómenos es más bien lo de una «*Zuhandenheit*» (del estar-a-la-mano), esto es, una «ocupación» (una utilidad). Lo que se manifiesta «inmediata y regularmente» no es un «noema» en sí mismo, en su don sensible a una noesis, sino al noema y a la noesis preexiste un «estar abierto» a un *uso* (*Gebrauch*, *pragmata*) que solo después puede ofrecer una significación y darse en signos. Entonces, antes que se manifieste algo como un «noema» *frente a* una «noesis», antes que algo se manifieste en su estar-ahí (*Vor-der-hand*), ya tenemos que ver que *hay* algo (*es gibt*) según una cierta «manipulabilidad» (*Zu-der-hand*). Antes que algo pueda ser «interrogado» en una postura dualista (con la pareja signo-significación) es necesario que se pueda formular y entender la pregunta que concierne a su «ser». Para que yo pueda siquiera «entender los gestos del bebé» como «significantes», y para que los «signos» se revelen a mi atención como algo que está frente a mí reenviando a cualquier «significación», tengo que estar ya dispuesto al sentido del ser, tengo que encontrarme

en una cierta acción en la cual, por ejemplo, los gestos del bebé puedan adquirir sentido. En *La esencia de la verdad*, Heidegger decía las cosas de modo similar: el ente puede hacerse fenómeno, puede aparecer «como tal» (como cosa en sí misma que enfrenta un juicio en el espacio de la representación), solamente a partir de una evidencia de sentido que es anterior a la «cosa como tal»: a partir de la *apertura* que la deja ver como cosa, decía él.

Ahora bien, dijimos que eso implicaría un «desvío del platonismo», en el sentido en que se trata de concebir una manera diferente de practicar la verdad, la «evidencia de sentido», que es irreductible a la medida de lo dicho, de las palabras, del *logos*. Para «desviarse del platonismo» se trataría así de pensar lo que queda *indecible* (vivencia, práctica, acontecimiento). O como decimos también, se trataría de «agarrar» el sentido de una *nada*, la nada que separa lo dicho del querer decir. Esta nada, que «*no era nada de importante*» para Platón, es ahora para nosotros y para Heidegger, capital: es el principio diferencial mismo, es la barra que separa signo y significación y que ahora se ve en su carácter problemático. Es lo que dice o nos permite pensar la «diferencia originaria» entre cosas y palabras, entre signos y significaciones, y que nos permite, gracias a la comprensión de esa diferencia, entrar en una postura propiamente «genealógica» del sentido.

La moneda, decía Heidegger en el texto, no puede de ninguna manera ser lo mismo que el juicio sobre ella. (Mientras que Platón decía: «las imágenes son un no ser que existe de alguna manera»; hay que considerarlas *como si fueran* los seres). Es decir, para Heidegger tenemos que ver una diferencia entre palabras y cosas. Una diferencia que no es una nada, no siendo sin embargo *nada de decible*. Eso nos permite ver que cuando consideramos la cosa a partir de su manifestatividad, antes que pueda ser el «objeto» de una acción intencional, antes que sea «como tal», ahí, afuera, frente, *vor-*, se descubre *un fondo «indecible», invisible o*

impensable a partir del cual la cosa se hace cosa: se descubre el «origen del sentido» o el sentido del ser. La fenomenología de Heidegger empieza con ese presupuesto muy fuerte. La fenomenología es para él el método capaz de acceder al origen inaccesible del sentido, es decir a lo que ofrece el sentido, dejando ver el fenómeno en su aparecer, y a partir de lo que se retira de toda aparición.

La pregunta por el ser

Veamos ahora cómo se articula el rasgo fundamental de la analítica heideggeriana. Me referiré en particular a algunas páginas de la introducción de *Ser y tiempo* (§§ 2 y 7) y a algunos parágrafos de la primera sección de la primera y única parte del libro (§§ 15-16). La primera sección («Análisis preparatorio del *Dasein*») está compuesta por seis capítulos, y nosotros vamos a tomar en consideración partes del tercero: «La mundaneidad del mundo», que se ocupa de los «modos de manifestarse del ente», y nos concierne directamente porque en ese «modo» se describe la genealogía heideggeriana del sentido.

Observemos en particular la aplicación de la que nosotros llamamos una «estructura de tres términos». Después de haber presentado en el principio del parágrafo 2 la distinción entre *Fragen* y *Suchen*, la pregunta y la búsqueda –la pregunta sobre el ser pregunta precisamente qué es el ser, pero no lo hace directamente en cuanto el ser no es un «qué», y así necesita «buscar», es decir «ser guiada por las cosas que son», por los entes, que no son el ser–, Heidegger plantea los tres elementos necesarios para entender esta pregunta sobre el ser (aquí en la traducción de J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997):

> Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo puesto en cuestión [*Gefragtes*]. Todo preguntar por...

> es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un interrogado [*Befragtes*]. En la pregunta investigadora, e.d. específicamente teorética, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, lo preguntado [*Erfragte*], aquello donde el preguntar llega a su meta. El preguntar mismo tiene, en cuanto comportamiento de un ente –del que pregunta–, su propio carácter de ser. El preguntar puede llevarse a cabo como un «simple preguntar» o como un cuestionamiento explícito. Lo peculiar de este último consiste en que el preguntar se hace primeramente transparente en todos los caracteres constitutivos de la pregunta misma que acaban de ser mencionados.

Acá Heidegger está diciendo que en general, en cualquier pregunta hay que distinguir tres cosas: 1) *das Gefragte*, lo que está puesto en cuestión o lo «cuestionado» (en el caso de la pregunta por el sentido del ser, que es para Heidegger *la* pregunta de la filosofía, lo cuestionado es *el ser mismo*, lo que se pregunta con el «ti estin» platónico, o lo que se pregunta la mamá cuando dice «¿cuál es el sentido del llorar de mi bebé?», «¿qué *quiere decir*?»); 2) *das Befragte*, lo «interrogado», aquello donde el preguntar se dirige, donde se busca (en el caso de la pregunta por el sentido del ser, lo interrogado es el *ente*, lo que está «*frente*» al interrogante, lo que interroga la mamá cuando observa los signos corporales de su bebé: «¿cómo expresa el sentido el bebé?, ¿qué es su *dicho*?»); 3) finalmente hay *das Erfragte*, lo «preguntado», lo que permite volverse al interrogado, al ente (2) para entender lo que está puesto en cuestión, el ser (1). Es lo que permite entender la pregunta (*Frage*) y realizar una búsqueda (*Suchen*) en la comprensión del ente para contestar a la pregunta. En el caso de la pregunta por el sentido del ser, dirá Heidegger, lo preguntado es el «sentido del ser», el acontecimiento de la circulación

desde lo dicho del bebé y el querer decir buscado por la mamá, el enfrentarse.

Dicho de otro modo: cualquier pregunta sobre una cosa (¿qué es la mesa?), (1) pone en cuestión el ser de la cosa (el ser de la mesa) y (2) tiene que dirigir la búsqueda al ente-mesa, a la apariencia sensible de la mesa. Hasta aquí es un dualismo. Pero (3) lo que se trata de hecho de poner en cuestión no es el ente-mesa (esto es el elemento nuevo que Heidegger introduce), sino el sentido de su ser: se trata de darse cuenta que se interroga al ente, no para *saber* «qué es» el ente, sino para llegar a las condiciones que permiten al ser darse como ente (su sentido). El darse, el modo de darse, la condición de la donación: el enfrentar del juicio, por ejemplo, que es el modo que busca la «verdad abstracta» (pero esto es *un* modo de darse), o el usar en un cierto modo la mesa, en una clase universitaria para discutir, en un living para comer, en una tienda de artesano para trabajar, en una terraza de un bar para tomar el café al sol, etc., que son otros modos *igualmente posibles y determinantes del darse del sentido de la mesa.*

Todo *Ser y tiempo* sigue esta lógica: para plantear la pregunta sobre el sentido del ser, que es el objetivo del libro, es decir para hacer del «sentido del ser» el *Gefragtes* (1), tenemos que interrogar el ente *Dasein* (2), para al final obtener lo que está puesto en cuestión: *las condiciones del acontecer del sentido del ser* (el horizonte de su venida), que será el «tiempo» (3). Entonces, en vista de entender el ser, Heidegger elegirá (como se dice en el siguiente parágrafo) interrogar al ente particular que es el *Dasein* en su relación con el mundo, en vistas de establecer las condiciones de las apariciones del ser por el *Dasein* (las emociones fundamentales, angustia, ser por la muerte, etc.) y en vistas, después, de leer –en la segunda sección– estas insurgencias de sentido en relación a lo existencial fundamental que es el tiempo. Entonces se trata con la «analítica existencial» de poner atención al *Dasein*, el ente que

nosotros somos, para ver cómo este *Dasein* produce una comprensión del sentido del ser: se trata de ver cómo el *Dasein* comprende el ser según los entes o a partir de ellos. Es decir ver cómo, en su relación cotidiana con los entes, en su «comercio» habitual, el *Dasein* está abierto a una cierta comprensión del ser.

Ya esos primeros pasos muestran en qué medida Heidegger está aquí a punto de «revolucionar» las categorías del pensamiento con esta «pregunta por el sentido del ser». Ella debe introducir el desfase constitutivo entre el querer decir (1) y lo dicho (2), según nuestra terminología. Entre lo que la filosofía tiene que poner en cuestión (la verdad, decía Platón), y lo que la filosofía de hecho interroga (las palabras, para el Platón del *Sofista*). Heidegger presenta acá un modo para «hacernos cargo» de una diferencia, como dijimos nosotros presentando la genealogía.

Fenómeno

Es en el muy rico § 7 que Heidegger se ocupa de ver cómo se *emplean* estos tres niveles. El tema del parágrafo es la presentación del «método» fenomenológico, indicando la exigencia de oponer el *qué* de los objetos de la investigación al *cómo* de su darse; y en esta indicación se trata esencialmente de tomar distancia de Husserl. En la sección A del parágrafo, Heidegger define el término «fenómeno»:

> La expresión griega φαινόμενον, a la que remonta el término «fenómeno», deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse; φαινόμενον quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo automostrante, lo patente; φαίνεσθαι es, por su parte, la forma media de φαινω: sacar a la luz del día, poner en la claridad. Φαινω pertenece a la raíz φα-, lo mismo que la luz, la claridad, es decir aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de

la expresión «fenómeno» debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los φαινόμενα, «fenómenos», son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes). Ahora bien, el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él.

Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él no es en sí mismo. En este mostrarse, el ente «parece...». Semejante mostrarse lo llamamos parecer. Y así también en griego la expresión φαινόμενον, fenómeno, tiene la significación de lo que parece, lo «aparente», la «apariencia»; φαινόμενον ἀγαθόν quiere decir un bien que parece tal; pero «en realidad» no es lo que pretende ser.

Para la ulterior comprensión del concepto de fenómeno es de fundamental importancia ver cómo lo nombrado en las dos significaciones de φαινόμενον («fenómeno» = lo que se muestra y «fenómeno» = apariencia) tiene, por su estructura misma, interna coherencia. Tan solo en la medida en que algo, conforme a su sentido mismo, pretende mostrarse, e.d. ser fenómeno, puede mostrarse como algo que él no es, puede «tan solo parecer...». [...] «Fenómeno», como manifestación «de algo», justamente no quiere decir, por consiguiente, mostrarse a sí mismo, sino el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra. Manifestarse es un no-mostrarse. Pero este «no» no debe confundirse de ningún modo con el «no» privativo que determina la estructura de la apariencia. [...]

Si el fenómeno del cual habla la fenomenología en general significa «lo que aparece en sí mismo», las maneras de mostrarse de lo que se muestra, la fenomenología tiene que ocuparse del ente *no solo en lo que «es sí mismo»* (según una presunta naturalidad noemática del «sí mismo»), sino a partir de una comprensión

más amplia de su mostrarse: desde la *acción del aparecer*. Si hacemos esto, dice Heidegger, ya vemos que hay distintas maneras por el ente de aparecer: 1) lo que se *muestra* en general (es fenómeno), 2) lo que *aparece* (puras apariencias), 3) y lo que se *manifiesta* (lo que se da *por el medio de las apariencias*, quedando detrás de ellas). En alemán, Heidegger está oponiendo tres términos: *mostrarse, sich zeigen/das Sichzeigende*: es lo que se muestra en general; *aparecer, scheinen/der Schein*: es la apariencia, el modo de mostrarse; *manifestarse, erscheinen/die Erscheinung*: es la manifestación.

Pongamos un ejemplo para entender esta diferencia; un ejemplo que como todos los ejemplos vale lo que vale solamente hasta cierto punto, en cuanto, diría Heidegger, es demasiado «categorial», mientras que se trataría de entender los tres niveles en modo «existencial». El ejemplo es la enfermedad. Cuando tengo una enfermedad, por ejemplo la influenza, *lo que inicialmente se muestra* son todos *los síntomas de la influenza* (dolor de cabeza, fiebre, etc.). Esto Heidegger lo llamaría *das Sichzeigende*: lo que se muestra en sí mismo. Pero es claro que estos síntomas se dan siempre en un cierto modo particular, por ejemplo mucho dolor de cabeza, pero poca fiebre, o mucha fiebre y ningún dolor de cabeza, o no sé qué otro *modo* de darse a ver, de aparecer. Esto Heidegger lo llama *Schein*: el modo de aparecer de lo que se muestra. Pero «síntomas» y «modo de mostrarse» son más bien la *manifestación* de algo que no se muestra: la influenza. Es decir, la influenza, como «manifestación», nunca se «muestra», porque si se manifiesta siempre lo hace *según* síntomas y modos.

Pongamos atención a los verbos que utiliza: «mostrarse» es darse a la vista (o a la palabra, o al pensamiento: lo que se puede entender en una mirada apofántica –*zeigen* es el indicar, la indicación, el signo–), mientras que «manifestarse» es más amplio: es como «tener lugar» en modo no necesariamente visible, decible o pensable (es el acontecer). Así es claro: la enfermedad no se muestra

«como tal», ella se anuncia *a través* de las apariencias y de los síntomas, y queda así algo que se manifiesta pero nunca se muestra.

Ahora, está diciendo Heidegger: esta es la estructura del «fenómeno» que tiene que considerar la fenomenología: no solo hay que ocuparse de lo que se muestra, de lo que es visible y decible, sino también de la manifestación o del anuncio de algo que no se muestra.

> Manifestarse es *anunciar-se* por medio de algo que se muestra. Cuando se dice, entonces, que con la palabra «manifestación» [«*Erscheinung*»] apuntamos a algo en lo que se manifiesta una cosa que no es esa misma «manifestación», no queda circunscrito el concepto de fenómeno, sino que ese concepto queda más bien *supuesto*, pero en forma encubierta. [...] Por consiguiente, los fenómenos no son jamás manifestaciones, pero toda manifestación está, en cambio, necesitada de fenómenos. [...]
>
> *Fenómeno* –el mostrarse-en-sí-mismo– es una forma eminente de la comparecencia de algo. En cambio, *manifestación* significa un respecto remisivo en el ente mismo, de tal manera que lo remitente (lo anunciante) solo puede responder satisfactoriamente a su posible función si se muestra en sí mismo, es decir si es «fenómeno» [«*Phänomen*»]. Manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno.

Así, concluye acá Heidegger: lo que se muestra en sí mismo, que la filosofía siempre tomó como «cosa en sí misma», es más bien «fenómeno», y como tal anuncio de algo que no se muestra, y que sin embargo no es otra cosa: la enfermedad no es *otra cosa* que sus síntomas, pero es, en un sentido, algo *diferente.* Se trata en suma más que todo de esta *diferencia entre la manifestación y la mostración.* Y determinante de esta diferencia es la estructura de reenvío que está disponiendo Heidegger: el fenómeno aparece como «cosa en sí misma», pero eso funciona en la sola medida de

que lo que aparece es la manifestación de algo que se esconde. Pensar la aparición de lo que aparece como reenvío permite interrumpir de modo categórico la presencia de la cosa en sí misma, y pensar que lo que se ve, lo que se hace presente, no es todo, porque lo que no se ve es al mismo tiempo parte del aparecer fenoménico (no apareciendo). La donación de la cosa así implica de partida un encubrimiento.

Ahora, dice Heidegger, en la parte B del § 7, cuando una cosa se da en un *logos*, cuando un signo se convierte sin fallas en una significación (pensamos de nuevo en la mamá), esto es, cuando el *logos* ofrece una mostración propia, total, de la cosa en cuestión, se pierde inevitablemente el acceso a las condiciones de su aparición. «*Logos*», el discurso, la palabra, no es nada más que la traducción en el juicio de la manifestación, lo que hace de ella una simple mostración, porque es «puesta en la luz» del *logos*. El *logos* pierde así fatalmente la posibilidad de entender lo que se manifiesta (lo que acontece), limitando la atención a lo que se muestra (en las palabras).

Con estos presupuestos, el § 7 se dirige a una definición de la tarea de la «fenómeno-logía».

> Si nos representamos concretamente lo que se ha alcanzado en la interpretación de los términos «fenómeno» y «logos», saltará a la vista la íntima relación que hay entre las cosas a las que estos términos se refieren. La expresión fenomenología podría ser formulada en griego de la siguiente manera: λέγειν τὰ φαινόμενα. Pero como λέγειν quiere decir ἀποφαίνεσθαι, fenomenología significará entonces: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Este es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología. [...]
>
> Ahora bien, [...] ¿Qué es eso que la fenomenología debe «hacer ver»? ¿A qué se debe llamar «fenómeno» en un

> sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.

En esta página, Heidegger presenta una definición de la fenomenología muy fuerte, con la cual Husserl –y toda su idea de ciencia eidética– no podría estar más en desacuerdo. La fenomenología tendría para Heidegger que hacer ver *lo que no se muestra* de lo que se muestra; en otros términos, el ser tras del ente, o lo indecible de lo dicho. Y esto sería «el sentido y el fundamento» de lo que se muestra: el *origen del sentido.*

¿Y qué es esto que no se manifiesta en lo que se muestra? Heidegger lo dice en la última parte del parágrafo:

> Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología solo es posible como fenomenología.* El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y este mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni tampoco algo así como un manifestarse [*Erscheinen*]. El ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo «detrás» de lo cual aún habría otra cosa que «no aparece». «Detrás» de los fenómenos de la fenomenología, por esencia no hay ninguna otra cosa; en cambio, es posible que permanezca oculto lo que debe convertirse en fenómeno. Y precisamente se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente *no* están dados. Encubrimiento es el contraconcepto de «fenómeno».

Heidegger establece acá la conexión entre fenomenología (método), ontología (resultado), hermenéutica (presupuesto) y semiología (discurso incapaz de ir más allá de lo dicho). Todo está en ese pasaje conectado. La traducción de la última frase del texto me parece equívoca: *encubrimiento es el contraconcepto* [*Gegenbegriff*] del fenómeno. *Gegenbegriff* sería más bien el «concepto complementario» del fenómeno, es decir no el concepto contrario, sino el concepto indisociable, capaz de completar. Heidegger quiere decir que en la medida en que algo se muestra en sí mismo, como «cosa misma» en dirección de la cual debería «volverse» (como quiere la fenomenología), y precisamente en la medida de ese «volverse», el camino de «vuelta» se enfrenta a un «encubrimiento» [*Verdecktheit*], literalmente un «estar cubierto» del sentido.

La propuesta de *Ser y tiempo* consiste así en la búsqueda, a través de la hermenéutica del *Dasein* (la analítica existencial: el estudio de la existencia singular arrojada en el mundo), del ser que se encuentra encubierto en cualquier ente. Se trata de analizar el modo en el cual por el *Dasein* se forma la conciencia del ente, el modo de la venida de las cosas, para poder en consecuencia poner el problema del sentido del ser como encubrimiento. Se trata de partir del modo habitual, «cotidiano», según el cual el *Dasein* se relaciona con los entes para poder entender el sentido del ser.

¿Cómo se relaciona este *Dasein* con los entes? La respuesta de Heidegger llegará enseguida: «inmediata y regularmente» [*zunächst und zumeist*], el *Dasein*, observa Heidegger, no es una conciencia frente a las cosas, si no no se distingue para nada de las cosas de las cuales se ocupa. Estar en el mundo es ante todo estar perdidos, sin la distancia de la conciencia, en el mundo ambiente (*Umwelt*); cotidianamente, el *Dasein* tiene una relación no teórica con el mundo.

Se trata así de realizar un análisis de la comprensión originaria que el *Dasein* tiene en su cotidianidad, es decir analizar el modo de

«comportarse», según la terminología de *La esencia de la verdad*, a fin de poder enseguida llegar a explicar *cómo* el *Dasein* obtiene una comprensión del ser. Entonces, genealógicamente, para Heidegger, el *Dasein* no es conciencia, porque las cosas no son «cosas», no se ofrecen «como tales», ni son el objeto de una reflexión teórica. Y ¿qué son entonces las cosas «inmediata y regularmente»? Se dan en una acción irrefleja del *Dasein*. El «ocuparse de...» del *Dasein* precede el «pensar a...» (estamos de hecho en una radicalización de la idea husserliana de la vivencia). Inmediata y regularmente, con un ejemplo que ya vimos, cuando miro mi reloj para saber si tengo que irme, no lo estoy mirando como un «objeto», como algo afuera de mí e independiente de mi acción «pragmática»: el reloj está entonces implicado en una comprensión pre-objetiva (en el idioma de Heidegger: el reloj no es *Vorhanden*, sino *Zuhanden*): el reloj se encuentra inmediata y regularmente *al interior de mi acción* y no como «cosa en sí misma»: el reloj se considera como «cosa a sí misma» solamente cuando salimos del modo habitual de tener que ver con el mundo, y preguntamos teóricamente qué es esto, y el reloj deviene «objeto», mera «presencia» que simplemente está-ahí. Pero originariamente el reloj aparece en un uso, en un «ocuparse» no-teórico. El esfuerzo de Heidegger, lo vemos bien en estas páginas de *Ser y tiempo*, está vuelto a engendrar un sentido *más allá del ente*, *más allá de lo dicho y de lo decible*, en dirección de un indecible (el uso previo al saber objetivo).

El sentido heideggeriano

Ahora bien, antes de realizar un desplazamiento crítico en relación al análisis heideggeriano, quiero observar algunos puntos, para plantear bien las primeras consecuencias de la disposición heideggeriana al sentido.

Un primer punto es el siguiente: *¿qué relación se instituye entre sentido, verdad y filosofía?* Con Platón terminamos por acordar que no hay sentido afuera de lo dicho (del *logos*), que la filosofía es la respuesta dialéctica capaz de contestar a toda pregunta, y que entonces la verdad, la única verdad, es la verdad del discurso (los nombres y los verbos), porque no hay *nada* afuera de las «imágenes habladas». Ahora, el punto de vista heideggeriano alrededor de la pregunta por el sentido del ser permite a Heidegger modificar todos esos asuntos: hay indudablemente un sentido afuera de lo dicho (un sentido indecible); el fenómeno aparece, se muestra, en la medida solamente en que se esconde su manifestarse. La disposición filosófica fundamental que se define en las páginas que leímos no consiste por lo tanto en la intención de echar una luz discursiva sobre todo el fenómeno del sentido, sino en considerar la «luz» del sentido con otra perspectiva: la pregunta filosófica que se dirige al sentido del ser es de partida excesiva en relación a todas las respuestas lógicas. Si una pregunta es tal (si no es retórica), es que nos expone a una inquietud que no se resuelve nunca respondiendo. En ese sentido, la verdad lógica produce un sentido en cierto modo «arbitrario», porque no considera el originario «enfrentarse», el comportarse (el querer responder/resolver que para realizarse tiene que olvidar la inquietud de la pregunta), mientras que una cierta *nada*, un cierto indecible, vuelve acá de manera profundamente insistente para parasitar el pensamiento del sentido.

Otro punto que se altera de modo profundo es la cuestión del movimiento, de la *kinesis* del sentido, la salida de la estática platónica. Heidegger muestra la necesidad de pensar el sentido según la *acción de la significación*, y no según la *inercia de lo dicho*. Eso nos permite hacer una apreciación ciertamente no «platónica»: en el decir hay diferencia entre lo que está dicho *según* verdad (lógica) –el bebé tiene hambre– y lo que está dicho *de*

verdad –la expresividad del bebé–, exorbitante en relación a toda comprensión determinada discursivamente. El decir, la acción de hablar, es el lugar primitivo en que se afirma la diferencia entre lo que se entiende *en* lo dicho y lo que lo dicho *hace entender*. Esta diferencia deviene en la comprensión heideggeriana del sentido el motivo central del cuestionamiento.

Un tercer asunto que ya observamos, y que sin embargo vale la pena subrayar de nuevo, concierne directamente al ser. El «fenómeno» reenvía a *lo que se ve* y al mismo tiempo a *la manifestación de lo que se ve*. Es ser se da por lo tanto como *el ente que se manifiesta en sí mismo en la «luz»*, pero también como *la luz gracias a la cual se manifiesta el ente*. Esta es el núcleo del pensamiento del ser que para Heidegger la filosofía olvidó. La diferencia entre el ser y el ente, entre lo manifiesto y la manifestación. Diferencia al mismo tiempo *imperceptible*, invisible, impensable (o indecible, dijimos nosotros); es como un solo movimiento que da y quita, que ilumina y oscurece. Este movimiento de manifestación del fenómeno, el de la diferencia óntico-ontológica, observa Heidegger, no se puede agarrar en sí mismo, y tampoco expresar completamente: por un lado, es ya desde siempre expresado en el ente (como diferencia acabada), pero, por otro, no lo es nunca, porque se esconde precisamente en lo que se revela. Pensar al ser heideggeriano es como mirar una luz excesiva que nos deja ciegos, que oscurece porque es demasiado luminosa: la vemos *porque* no podemos mirarla. Y si preguntamos: ¿pero entonces *qué es* el ser? Es claro que la pregunta incluye ya una paradoja sin solución, sin respuestas, que nos deja ciegos. El ser (*es*) lo que se oscurece en el ente o, lo que es lo mismo, (*es*) la luz del ente. El ente es lo que, cada vez que se pone *frente a* nosotros, esconde el ser, es decir la apertura de su manifestación (de la luz).

Todo esto Heidegger lo expresa con una palabra que recupera de la tradición teológica: *hermeneuin*, hermenéutica, doctrina de

la interpretación, la capacidad de Hermes, el dios-mensajero que comunica las palabras de los dioses a los mortales. Es claro que cualquier enunciado sobre el ser es un encubrimiento del ser. Moisés escuchó la palabra impronunciable de Dios, y cuando la refiere a Aarón, su portavoz, debe traducirla para todos y no puede dejar de caer en la idolatría de las imágenes. El «Becerro de Oro» en relación al Dios es como el ente heideggeriano en relación al ser. La fenomenología hermenéutica de Heidegger se podría llamar en términos bíblicos una «des-aaronización» del sentido. Es una fenomenología *hermenéutica* en el sentido que llama a la tarea de una interpretación infinita. Y esto no en el sentido de que simplemente se trataría de interpretar los fenómenos, sino que se trata de poner en discusión el lugar a partir del cual la interpretación del ser tiene lugar. Lo que Heidegger pregunta en *Ser y tiempo* no es por lo tanto «¿qué es el ser?», sino «¿cómo el *Dasein* pone en cuestión, en su comercio cotidiano con el mundo, el sentido del ser?», o «¿cómo el ser se expresa en cada ente?». Así solamente se podrá, según Heidegger, llegar a decir lo que no se puede decir.

Él considera entonces que la fenomenología hermenéutica debe moverse en una dirección distinta a la «solidificación del mensaje» (a la *veritas* del juicio): el enunciado, por decirlo así, *mortifica* la intuición fenomenológica originaria. «Volvemos a las cosas mismas», decía Husserl, y Heidegger replica: sí, pero ¿qué es la «cosa misma»? ¿Una palabra? ¿Un ente? Se trata así para Heidegger de romper radicalmente la *solidificación* del mensaje y de mostrar el hacerse del enunciado (*hermeneuin* no significa originariamente «interpretar», sino «llevar un mensaje y un anuncio», entonces es más bien llevar que transmitir o traducir); ese es el sentido del ser según el proyecto de la analítica existencial y de la hermenéutica. Se trata de *poner en luz al ser como lo que escapa de la luz del enunciado.* El ser no podemos encontrarlo como un ente, y no hay palabra capaz de decirlo.

Ese es el desafío heideggeriano y, vamos a verlo, es también su *fracaso anticipado*; fracaso que no es un error, sino el efecto de una radicalidad absoluta del pensamiento, capaz de mostrar la *crisis del sentido* o el *origen del sentido como su crisis.* Al hablar de «fracaso» me refiero a la interrupción de *Ser y tiempo* que, como dirá Heidegger en la *Carta sobre el humanismo,* se interrumpe por «ausencia de palabras»; se podría decir que el «pensamiento del ser heideggeriano» tiene ya inscrita su imposibilidad –o que está de partida en lucha con ella–, porque la cuestión del ser no se puede plantear completamente.

4
La diferencia y sus implícitos

Fenomenología como ontología

Vimos en qué sentido la lógica heideggeriana de tres términos da la medida de la revolución que él quiere realizar. La separación operada en el § 2 entre lo puesto en cuestión (el ser), lo interrogado (el ente) y lo preguntado (el sentido del ser), ofrece una medida de la intención heideggeriana de garantizar metodológicamente un acceso al ser, al sentido del ser, pero sin hacer del ser un ente. Heidegger encuentra con ese método el modo para no caer en el error de la tradición metafísica, que nunca supo plantear el pensamiento de la diferencia ontológica, reduciendo siempre el problema del sentido del ser al problema de la mera subsistencia de los entes. Heidegger quiere así *pensar el ser* (realizar una «onto-logía»), pero sin hacer del ser *algo «pensado»* (lo que sería otra vez un ente) y por esta razón necesita de un método precisamente «hermenéutico», es decir capaz de garantizar y de *hacerse cargo* (como decimos nosotros) de la «diferencia» entre *pensar algo* y *formularlo en pensamientos* (*juicios*). Aquí está el problema de Heidegger y a eso sirven los tres términos indicados: el primero pone el objetivo (el ser), el segundo muestra que no se puede resolver completamente la tarea (ente), pero el tercero muestra como la no-resolución no es sin embargo un bloqueo, una imposibilidad, sino que *permite la comprensión diferencial del sentido del ser.* Este es el propósito ontológico de *Ser y tiempo* y que nosotros intentamos aprehender en los términos del *origen del sentido.*

Luego de esto sigue el desarrollo «ontológico» planteado en el § 7: la fenomenología, «si quiere hacerse ontológica», precisa Heidegger, o sea ocuparse del problema del sentido del ser, tiene que pensar *lo que no se da de lo que se da*, es decir *la manifestación de los fenómenos que se muestran*, y no solamente su mero estar ahí, frente (*vor-*) de nosotros. La fenomenología tiene que ir más allá de los fenómenos como «datos», y seguir preguntando en dirección del origen del *darse* o del manifestarse. Heidegger precisa también: «la ontología solo es posible como fenomenología», lo que significa que se puede pensar el ser solamente a través de esta búsqueda «genealógica», solamente a través de este *paso hacia atrás* en dirección del «sentido y fundamento del aparecer»: en dirección de «lo que permanece oculto en el aparecer de los fenómenos», de lo que «inmediata y regularmente no está dado». (Tenemos que pensar esto en oposición otra vez a Husserl, que buscaba una «eidética del aparecer», a la plena luz de la «ciencia»). Pero es claro: lo que está «oculto en el aparecer» no es una cosa «luminosa», no es un ente, y ni siquiera es otra cosa de los entes, su negación: es más bien su manifestación (más amplia que la mostración).

Ahora veamos una ulterior clarificación del mismo propósito, que se encuentra en el tercer capítulo de la primera sección. En el § 15, Heidegger nos muestra cómo, en la mirada dualista o intencionalista, esto es, en la aprehensión «teórica» o «temática» de la cosa, se pierde el nivel originario de su mostración que es el nivel de la «manipulación pragmática». Pensamos de nuevo en el ejemplo de la «alegría» de Husserl: para Husserl se trataba en la diferencia entre la «vivencia vivida» y la «vivencia pensada» de una pérdida, de un salto no tan importante (*evidentemente*, decía Husserl, «vivencia vivida» y «vivencia pensada» tienen que coincidir; para Heidegger, todo el problema reside ahí). Leemos desde el § 15:

> La exhibición fenomenológica del ser del ente inmediatamente compareciente se efectuará al hilo del modo cotidiano del estar-en-el-mundo que también llamamos trato en el mundo con el ente intramundano. El trato ya se ha dispersado en una multiplicidad de modos del ocuparse. Pero el modo inmediato del trato no es –como ya fue mostrado– el conocer puramente aprehensor, sino el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio «conocimiento». La pregunta fenomenológica se dirige en primer lugar al ser del ente que comparece en dicha ocupación. Para asegurar el ver aquí requerido se hace necesaria una observación previa de carácter metodológico.

Aquí es muy claro: no se trata de conocer el modo originario de «enfrentar» las cosas, sino «el ocuparse que manipula y utiliza».

> El Dasein cotidiano ya *está* siempre en esta manera de ser; por ejemplo, al abrir la puerta, hago uso de la manilla. El acceso fenomenológico al ente que comparece de esta manera se logra más bien repeliendo las tendencias interpretativas que se precipitan sobre nosotros y nos acompañan, las cuales encubren completamente el fenómeno de parejo «ocuparse» y, con mayor razón también, al ente *tal como* comparece desde él mismo *en* la ocupación y para ella. Estos engañosos errores se aclaran si en nuestra investigación preguntamos ahora: ¿cuál es el ente que debe constituir el tema previo y que debe considerarse como terreno fenoménico preliminar?
>
> Se responderá: las cosas. Pero con esta respuesta obvia tal vez ya habremos perdido el terreno fenoménico preliminar que buscábamos. En efecto, al hablar del ente como «cosa» (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interrogue por el ser de ese ente llegará a la cosidad y a la realidad. La explicación ontológica encontrará, si sigue por esta vía, caracteres de ser tales como la sustancialidad, la materialidad, la extensión,

> la contigüidad... Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser, y oculto incluso en su comparecer pre-ontológico. Al designar las cosas como el ente «inmediatamente dado» se marcha en una dirección ontológica equivocada. O bien se caracterizará esas «cosas» como cosas «dotadas de valor». ¿Qué quiere decir ontológicamente «valor»?

En el «ocuparse cotidiano», observa Heidegger, no hay «cosas», porque si lo decimos así dejamos en lo oculto el modo de ser (el *wie-sein*), el modo de darse, o de manifestarse (*Erscheinung*), y nos equivocamos, porque caracterizamos las «cosas» como «cosas dotadas de valor»; esa es de nuevo la presuposición problemática de Wittgenstein o Sócrates. Al revés, dice acá Heidegger, detrás de todo eso y de manera más originaria hay otro modo de estar ocupados por el mundo. ¿Cuál?

> Los griegos tenían un término adecuado para las «cosas»: las llamaban πράγματα, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la πρᾶξις). Sin embargo, dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente «pragmático» de los πράγματα, determinándolos «por lo pronto» como meras cosas. Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil [*Zeug*]. En el trato pueden encontrarse los útiles para escribir, los útiles para coser, los útiles para trabajar [herramientas], los útiles para viajar [vehículos], los útiles para medir. Es necesario determinar el modo de ser de los útiles, y esto habrá de hacerse tomando como hilo conductor la previa delimitación de lo que hace del útil un útil, de la «pragmaticidad» [*Zeughaftigkeit*].

La palabra *Zeug* tiene una connotación muy familiar en alemán. Es como decir «coso»; como, por ejemplo, cuando trabajando la madera me sirve algo más duro para hacer un hoyo y digo: «pásame un coso con una punta». Ahora en esta frase no

estoy diciendo: «pásame un utensilio apto», estoy diciendo: me sirve «cualquier cosa», «algo». Eso es según Heidegger el modo de darse primero de las «cosas» en una ocupación pragmática. Y Heidegger intenta ahora entender fenomenológicamente el tema de la «pragmaticidad», es decir del «darse de la cosa inmediata y regularmente», porque eso nos permitirá un acceso al modo del «origen del sentido».

> De acuerdo a su pragmaticidad, un útil solo es *desde* su pertenencia a otros útiles: útil para escribir, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, muebles, ventanas, puertas, cuarto. Estas «cosas» no se muestran jamás primero por separado, para llenar luego un cuarto como suma de cosas reales. Lo inmediatamente compareciente, aunque no temáticamente captado, es el cuarto, que, por su parte, no es lo que se halla «entre las cuatro paredes», en un sentido espacial geométrico, sino un útil-habitacional. Desde él se muestra la «disposición» de las cosas, y en esta, cada «uno» de los útiles. *Antes* de cada uno ya está siempre descubierta una totalidad de útiles.

Heidegger acá dice que «al comienzo» no hay naturalmente la simple presencia de «cosas», sino la presencia de un «mundo de sentido», de una «totalidad de útiles», que en otras partes (§ 18) llamará «*Bedeutsamkeit*», significatividad: es «una totalidad de conexiones familiares de reenvío a acción» que permite a la cosa aparecer dentro de un cierto uso. En un curso de 1925-1926 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*), Heidegger le plantea a sus estudiantes el ejemplo de un salvaje puesto en una sala de curso, y observa: si lo ponemos frente a una pizarra, él no podría ni siquiera verla, porque la visión depende íntimamente de las condiciones de vida. Al límite, en su visión de la pizarra podría aparecer una «protección contra las flechas», pero en todo caso no aparecería una superficie de escritura para un público. Es decir –ahora en el idioma de *Ser*

y tiempo– la visión depende íntimamente de una cierta *Bewandtnis*, palabra que está traducida de modo enigmático en castellano como «*condición respectiva*», mientras que en alemán resuena otro sentido: *bewanden lassen* significa «contentarse», «estar satisfecho», «no querer ir más lejos», es decir las cosas nos aparecen en una «significatividad», en una totalidad de reenvío a útiles, porque «nos contentamos» con un cierto modo de estar en el mundo, porque no vamos más allá de un primer modo de emplear el mundo.

Ahora bien, Heidegger vuelve a precisar ese nivel del darse del mundo antes de la aprehensión teórica de las cosas, ese nivel de «manejabilidad» originaria.

> El trato ajustado al útil, que es el único modo en que este puede mostrarse genuinamente en su ser, p. ej. el martillar con el martillo, no *aprehende* temáticamente este ente como una cosa que se hace presente para nosotros, ni sabe en absoluto de la estructura pragmática en cuanto tal. El martillar no tiene un mero saber del carácter pragmático del martillo, sino que se ha apropiado de este útil en la forma más adecuada que cabe. En este modo del trato que es el uso, la ocupación se subordina al para-algo que es constitutivo del respectivo útil; cuanto menos sola se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil. El martillar mismo descubre la «manejabilidad» específica del martillo. El modo de ser del útil en que este se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el estar a la mano [*Zuhandenheit*]. Solo porque el útil tiene *este* «ser-en-sí» y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y «manejable», en el más amplio sentido. El puro *mirar-hacia* tal o cual «aspecto» de las cosas, por agudo que sea, no es capaz de descubrirlo a la mano. A la mirada puramente «teorética» hacia las cosas le falta la comprensión del estar a la mano.
>
> El modo de ser de este ente es el estar a la mano.

El *Dasein* encuentra cosas según el «ocuparse». Este nivel del ocuparse fue, según Heidegger, siempre encubierto en la filosofía, que piensa siempre al ente «como tal», y no «tal como comparece en la ocupación». En cambio, ¿qué se encuentra en el mundo antes que todo? No «cosas», porque si no terminamos rápidamente por hacer una ontología realista, y perdemos de vista la aparición del mundo en un uso pragmático. Lo que comparece ante todo es un modo «oculto» (es decir no temático) del darse del ente. Lo que se encuentra «inmediata y regularmente» son *pragmata*, útiles, «cosas para...» (y no «cosas»); ese es el nivel pragmático del mundo ambiente al cual Heidegger quiere volverse.

Vemos acá desplegada toda la estrategia anti-husserliana de Heidegger: en su «ocuparse» cotidiano de los entes, el *Dasein* no está *frente a* (*vor-*) ellos como una conciencia, no se representa a los entes con la distancia del saber o del representar (*vor-stellen*), como si las cosas fueren encontradas en una distancia intelectual (*Vor-handenheit*). Sino que «inmediata y regularmente», es decir «originariamente», los entes se encuentran en tanto «útiles», «cosas para una acción»: los entes están abiertos a la visión según su uso. Martillando no aprehendo el martillo como cosa independiente de la acción del martillar. Si *uso* el martillo es porque *no* lo estoy contemplando («cuanto menos solo se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo», dice Heidegger); entonces, las cosas ante todo «están a la mano», así se ofrecen «inmediata y regularmente». *Zuhandenheit* es así el modo de darse del ente como siempre disponible para un uso cotidiano. Es el ente que en el uso cotidiano está en todo momento a la mano, sin que le pongamos la atención de una mirada objetivante. Con eso, Heidegger explica entonces el «detrás» del darse, *el origen del sentido.* La cosa no se da en sí misma, no viene o proviene de su puro estar ahí, de su enfrentar la conciencia, sino que aparece siempre *desde un fondo no-objetivable*, el fondo no-tematizable del

ocuparse (según los modos de la *Besorgenheit*, la ocupación, o de la *Fursörge*, la solicitud por los otros).

Ahora bien, las consecuencias que se pueden sacar de estas posiciones son muy fuertes. Originariamente no hay «cosas», no hay «conciencia» (esos dos puntos ya existían con Husserl), pero se agrega un tercer asunto negativo: originariamente no hay ni siquiera «relación» de cosas y conciencia. Porque lo que «hay», lo que se da (*es gibt*) originariamente, está o se da *según una inmanencia absoluta*, una homogeneidad total de las polaridades del dualismo, lo que no permite una separación de las cosas desde la conciencia o de la conciencia desde las cosas, ni tampoco la relación de conciencia y cosas desde el existir, en estar-en-el-mundo. El *Dasein,* dice Heidegger en un pasaje del § 25, «inmediata y regularmente» no es «sí mismo», es decir está perdido en sus ocupaciones, sin poder hacer el paso atrás que le permita estar en «sí mismo». Y las cosas no son para él «cosas» de una aprehensión, sino que simplemente útiles dentro de una acción irrefleja. Dicho de otro modo: Heidegger está sugiriendo que el *Dasein* no se distingue de lo que está haciendo, el *Dasein* es inmanente a su ocupación, y correlativamente, la ocupación, lo a partir de qué la cosa se manifiesta, es inmanente al *Dasein*, es su existir. Como el bebé del cual ya hablamos, el *Dasein* no es un *Cogito*, no piensa según una contemplación abstractiva, no es sujeto (*sub-jectum*, lo que está debajo de todo pensamiento), porque en rigor no hay objeto (*ob-jectum*, «cosas que yacen frente»). El *Dasein* es pura «exposición», puro *jectum* (ni *sub-* ni *ob-*), puro «estar arrojado». Eso quiere decir la palabra «*Da-sein*», *ex-istencia*, estar allí (*da).* Nada más que este «estar abandonado al afuera», sin un previo «adentro». (Habría que decir mucho acá sobre la temporalidad de la *Jeweiligkeit*, o de la *Jemeinigkeit*, de «cada vez mío» (§ 9), que impide el «yo», porque lo es solamente *cada vez*, y *cada vez* lo pierde en nuevas ocupaciones).

Genealogía de la cosa

Ahora tomamos en consideración un último pasaje de la genealogía del sentido que sigue de esta intención. Heidegger se pregunta: ¿cómo pasa el *Dasein* desde la *Zuhandenheit* hasta la *Vorhandenheit*? ¿Cómo se pasa desde el uso irreflejo del mundo según la ocupación a una mirada teórica y dualista? ¿Qué pasa cuando eso ocurre? Esa será la respuesta heideggeriana al problema de la genealogía del sentido, porque precisará la manera en la cual deberíamos hacernos cargo de la diferencia entre acontecimiento de sentido (*Zuhanden*) y su significación (*Vorhanden*). Leemos el § 16, que es central para todo el proyecto hermenéutico heideggeriano.

> Se abre un camino para ir tras el fenómeno que así resplandece e intentar en cierto modo «detenerlo» y someterlo a un interrogatorio respecto de las estructuras que en él se muestran.
>
> Hay en la cotidianidad del estar-en-el-mundo modos de ocupación que hacen comparecer al ente sobre el que recae el ocuparse de una manera tal que en él se manifiesta la mundicidad de lo intramundano. El ente inmediatamente a la mano puede presentarse en la ocupación como imposible de usar, como no apto para el fin a que está destinado. Una herramienta puede estar averiada, el material puede ser inapropiado. Pese a ello, en esta situación el *útil* sigue estando a la mano. Pero la inempleabilidad no es descubierta por una contemplación constatadora de propiedades, sino por la circunspección del trato que hace uso de las cosas. En ese descubrimiento de la inempleabilidad, el útil llama la atención. Este *llamar la atención* presenta al útil a la mano en un cierto no estar a la mano. Y esto implica que lo inutilizable solo está-ahí, que se muestra como cosa-usual [*Zeugding*] con tal o cual aspecto, y que en su estar a la mano ya estaba constantemente ahí teniendo tal aspecto. El puro estar-ahí

se acusa en el útil, pero para retornar al estar a la mano de lo que es objeto de ocupación, e.d. de lo que está siendo reparado. Este estar-ahí de lo inservible no carece aún enteramente de todo estar a la mano, el útil que *de esta manera* está-ahí no es todavía una cosa que solo se encuentra en alguna parte. El desperfecto del útil no es todavía un puro cambio en las cosas, una mera variación en las propiedades de algo que está-ahí.

Pero el trato de la ocupación no tropieza solamente con lo inempleable *dentro* de lo ya a la mano; encuentra también aquello que falta, lo que no solo no es «manejable», sino que ni siquiera se halla «a la mano». Una ausencia de esta especie, en tanto que hallazgo de algo que no está a la mano, descubre, una vez más, lo a la mano en un cierto solo-estar-ahí. Al advertirse lo no a la mano, lo a la mano reviste el modo de la *apremiosidad* [*Aufdringlichkeit*]. Mientras con más urgencia se necesita lo que falta, cuanto más propiamente comparece en su no-estar-a-la-mano, tanto más apremiante se torna lo a la mano, y ello de tal manera que parece perder el carácter de a la mano. Se revela como algo que solo está-ahí, que sin aquello que falta no puede ser sacado adelante. El quedarse sin saber qué hacer descubre, como modo deficiente de una ocupación, el solo-estar-ahí de un ente a la mano.

En el trato con el mundo de que nos ocupamos puede comparecer lo no a la mano no solo en el sentido de lo inempleable o de lo que en absoluto falta, sino como algo «no a la mano» que *no* falta *ni* es inempleable, pero que obstaculiza la ocupación. Aquello hacia lo que la ocupación no puede volverse, y para lo que «no tiene tiempo», *es* algo «*no* a la mano», a la manera de lo que está fuera de lugar, en suspenso. Esto «no a la mano» estorba y hace visible la *rebeldía* [*Aufsässigkeit*] de aquello de que hay que ocuparse inmediata y previamente. Con esta rebeldía se anuncia en forma nueva el estar-ahí de lo a la mano como el ser de aquello que sigue estando ahí y clama por su despacho.

> Los modos de la llamatividad, apremiosidad y rebeldía tienen la función de hacer aparecer en lo a la mano el carácter del estar-ahí. Lo a la mano no es tan solo *contemplado* y mirado atónitamente como algo que está-ahí; el estar-ahí que entonces se anuncia se encuentra aun atado en el estar a la mano del útil. Los útiles no se ocultan aun convirtiéndose en meras cosas. El útil se convierte en «trasto inútil», algo de lo que uno quisiera deshacerse; pero en esta misma tendencia a deshacerse de él, lo a la mano se muestra como estando todavía a la mano en su empecinado estar-ahí. [...]
>
> En la llamatividad, apremiosidad y rebeldía, lo a la mano pierde en cierto modo su estar a la mano. [...] En los modos de la ocupación que acabamos de examinar, acontece una desmundanización de lo a la mano, de tal suerte que en este sale a luz el mero-estar-ahí.

Heidegger sostiene acá la tesis según la cual una cosa aparece como cosa, como pura presencia, como algo *frente a...*, como *Vorhandenheit* solamente a partir de una *suspensión* del uso. Originariamente las cosas se ofrecen como *Zuhanden* de una acción pragmática e irrefleja (el martillo se ofrece en la acción del martillar); pero después (en una primera fase de distanciamiento) pasa que una cosa empieza a ser «menos utilizable», en el sentido de que me doy cuenta que es impropia al uso que hago de ella (por ejemplo, el martillo es demasiado pesado o es demasiado grande en relación al clavo y puede romperlo). Se realiza acá un primer paso de distancia: lo que Heidegger llama «*llamatividad*» (en alemán, *Auffälligkeit*, vistosidad, en el sentido de una cosa que «atrae la atención», que es vistosa). El útil llama a una cierta atención que antes, martillando, no se me ocurría. Ahora me digo «¡este martillo pesa!» o «este martillo no es adecuado», y por esta llamatividad del martillo sucede que lo *veo*, lo *observo*, porque es un obstáculo a la acción. Así, la cosa de la cual no tenía ninguna «conciencia temática» y que simplemente estaba inscrita en mi

acción, captura un poco mi atención como «cosa», aunque sigo martillando.

En un segundo momento pasa que la cosa no solo es difícil de utilizar o se convierte en un obstáculo o no es perfectamente adecuada a la acción, sino que por ejemplo se rompe, no sirve más a la acción, impide mi uso de ella. Ahora la cosa no solo me pone a distancia de la acción, sino que la interrumpe. Pasa lo que el traductor llama acá «apremiosidad» (en alemán, *Aufdringlichkeit*, importunidad, en el sentido por ejemplo de una persona que se entromete en una discusión a despropósito). La cosa se impone a mí en su ser un obstáculo a la acción. Yo quería martillar, entonces agarré de manera irrefleja este martillo, pero el martillo está roto y así *no puedo usarlo*, mí acción está imposibilitada por él y ahora *veo, observo* el martillo como una cosa que me importuna. La distancia es ahora más grande, pero es siempre en relación a una acción posible.

Por fin, la cosa no solo ya no sirve o me hace obstáculo a la acción, sino que no me viene ni siquiera al espíritu por la acción que estoy cumpliendo. Quiero martillar, pero *este martillo que veo* no sirve; lo veo y me digo «¡esto no!». En este caso, el traductor dice: la cosa está en una «rebeldía» (en alemán, *Aufsässigkeit*, desobediencia), es rebelde al uso.

Con esta genealogía de lo visible, de la aparición de lo que aparece, Heidegger realiza el proyecto de su «fenomenología hermenéutica y ontológica». Él quería mostrar cómo la cosa aparece a partir de lo que no aparece. Y acá nos muestra una indicación muy precisa para pensar ese pasaje desde la *Zuhandenheit* hasta la *Vorhandenheit*, es decir *cómo una cosa viene a mí en su mero estar-ahí a partir del no estar-ahí frente a una conciencia en la ocupación. Zuhandenheit* y *Vorhanden* son para Heidegger las dos modalidades en que el mundo se enfrenta al *Dasein*. En la primera, el mundo le se ofrece como manipulable, utilizable, irreflejo, inmanente

al uso (entonces no se ofrece *como tal*); en la segunda, como ente frente a una conciencia, en su puro estar-ahí. Heidegger realiza con esta «genealogía de la aparición del fenómeno» una verdadera revolución del sentido, a partir de la fuerza de lo «originario». Originariamente o «inmediata y regularmente», o también «cotidianamente», *las cosas no son cosas*, no son objetos, no son el afuera por un adentro.

Observemos bien esto: la temporalidad de lo originario, del cotidiano, juega así en Heidegger un rol absolutamente fundamental para todo el proyecto hermenéutico-ontológico. Esta permite volverse a lo «ya conocido», a lo «ya dado», con una atención diferente, capaz de mostrar cómo, cotidianamente, los entes no se dan *como tales*, sino que siempre están implicados en una acción inmanente.

La diferencia heideggeriana

Con el *Sofista* se realizaba, como vimos, una equivalencia entre semiología y ontología, y se producía la posibilidad de una «ciencia del discurso verdadero». Observamos que esta decisión se hacía posible bajo la condición de anular la diferencia entre ser (ontología) y signo/palabra (semiología). Una vez que se aceptaba esta verdad sobre la verdad, una vez que el sentido estaba puesto en este juego, se aceptaba con la misma obviedad que la verdad es el opuesto de la no-verdad, y se perdía fatalmente la posibilidad de pensar una verdad otra, una verdad que no sea el opuesto de la no-verdad, una verdad que exceda lo dicho, o la relación signo-significación. Se codificaba así la búsqueda del saber objetivo y capaz solo de contestar al «problema del ser» con objetos definidos, netos, claros, válidos y comprensibles por todos, universales: lo *dicho*, la palabra, la «imagen hablada», no tiene nada detrás

de sí (la «nada» de lo dicho, observamos, era constantemente rechazada, anulada), y entramos así, como decimos nosotros, en la creencia de la traductibilidad absoluta entre «*querer decir*» y «*dicho*». Una traductibilidad que para Platón es *sin falta*, sin saltos.

Al revés, valorizar, como lo hacen Husserl y Heidegger, lo que no se puede «agarrar» (la vivencia o la *Zuhandenheit*), aunque no sea una ruptura radical con el platonismo y no se pueda pensar como una salida de él, implica sin embargo un cierto «desvío», como ya dijimos: se abre así la posibilidad de *entender los límites entre los cuales el platonismo estructura el saber y el sentido*. Y eso no para salir de estos límites –no hay otro *logos* afuera del *logos*–, sino para comprender que el saber está en una diferencia originaria con su objeto, que funciona de manera diferencial. No se trata de salir del círculo de la filosofía que la encierra en las contradicciones del dualismo, sino de «habitar el círculo con conciencia», como diría Heidegger, es decir, en nuestra terminología, de «hacerse cargo de su circularidad», la circularidad hermenéutica de la fundación filosófica.

Así, como vimos al comienzo, la pregunta (paradojal) que la fenomenología hace es: ¿hay un sentido más allá del *logos*? Esta es la pregunta que abre un terreno de investigación nuevo, pero no puede abrirlo sin revolucionar la manera tradicional de pensar el sentido mismo: se trata de *desviar* el asunto metafísico fundamental de la filosofía para ver que *lo que determina el aparecer de la cosa es independiente del saber sobre ella*. La fenomenología quiere así *desvelar* el sentido. Desvelar el sentido del mundo *en su acontecimiento*, y no encontrar su *verdad formal*.

Entonces, para Husserl, «fenomenología» es un proyecto *teórico* capaz de revelar el sentido *práctico* del aparecer de las cosas (de su verdad *como* acontecimiento). Con eso se llega, para Heidegger, a la contradicción última de la filosofía: poniéndose como ciencia (*episteme*) de la vivencia, se reproduce fatalmente el

problema de la metafísica y se olvida la manifestatividad genuina de la verdad (*aletheia*). La fenomenología husserliana sería así capaz de hacer perder el equilibrio de la filosofía tradicional, pero no sería capaz de encontrar un nuevo equilibrio, manteniendo siempre la búsqueda de una fundación absoluta del saber (científico).

En cambio, para Heidegger, con la fenomenología no se llega a ningún «fundamento» (*Grund*), no se llega a fundar (o fundamentar) nada de nada, sino que se llega a entender la más radical ausencia de fundamentos (*Abgrund*). Y esto obliga a dejar el presupuesto científico del análisis eidético. Se trata, para Heidegger, y este es un punto decisivo, no de fundar la filosofía o el saber o el conocimiento, sino de *llegar al no-fundamento del pensamiento.*

Así, para él, la filosofía de Husserl hizo una buena pregunta a la filosofía, pero se equivocó intentando resolver *filosóficamente* (de modo tradicional) el problema visto. Husserl comprende que el problema de la filosofía concierne la automanifestación de los fenómenos, el darse en presencia de la cosa misma, más allá de cualquier «superestructura intelectual». Sin embargo, Husserl quiere encontrar y fundar la relación perfecta y universal entre actos intencionales de la conciencia y su contenido noemático; haciendo esto, Husserl confunde el terreno originario de la manifestación del fenómeno, porque lo asume en los términos del mero conocimiento dualista, es decir a partir de la separación típicamente platónica de sujeto y objeto.

Por eso, Heidegger quiere volver a los griegos, a lo que los griegos presocráticos llamaban «*aletheia*», lo que nosotros confundiríamos traduciendo con la palabra de origen latina «verdad» (que se refiere implícitamente al juicio). *Aletheia* no concierne a la relación sujeto/objeto, conciencia/cosa, sino a la donación, el darse mismo del fenómeno a la presencia: *a-letheia* es su no-ser-escondido, su desocultarse, su manifestarse. La comprensión de la verdad como *aletheia* abre la posibilidad de entender el darse

del fenómeno a partir del *encubrimiento.* Ese es el «secreto» del darse de la cosa que Heidegger quiere revelar con su propia comprensión de la fenomenología.

El sentido del fenómeno es así originariamente doble. Es un movimiento que muestra el ente; pero también lo que retira, oscurece, esconde el ser (*Ereignis/Enteignis*, apropiación/desapropiación son los términos de Heidegger en *Tiempo y ser*). *El sentido del ser que se ofrece en los entes se deja apropiar como lo que no se manifiesta en ellos y está desapropiado.* A la apropiación [*Ereignis*] pertenece esencialmente la desapropiación [*Enteignis*], y es a través de esta última que el *Ereignis* no se encierra en un dicho, sino que «salva/protege», dice Heidegger, lo que es propio de todo decir. Heidegger quiere al final oponer, según la terminología que empleamos nosotros, al modelo del sentido «hiperuránico», estático, un modelo kinestésico, del movimiento, capaz de resistir a la «limitación» del sentido a lo discursivo y de abrir a la acción o al acontecimiento del sentido.

Para eso sirven los temas de la «analítica existencial»: 1) *Dasein*: es la diseminación, sin camino de vuelta a un sujeto. Pensarlo así es la condición para empezar por la inmanencia del estar en el mundo en el modo de la *Besorgenheit* (ocupación, dice Rivera, o preocupación), o *Fürsorge* (solicitud). La *Besorgenheit* (el ocuparse) y la *Fürsorge* (la solicitud) son las disposiciones originarias del *Dasein* con las cosas y con los otros: «inmediata y regularmente» no estoy mirando teóricamente las cosas, ni estoy en una relación exterior, en una intersubjetividad, con los otros, sino que estoy confundido con ellos según inmanencia (*Jeder ist andere und Keiner er selbst*, dice Heidegger: «cada uno es el otro y nadie es sí mismo»). El *Dasein* entonces no es un sujeto de la acción, sino lo que en cada acción, cada vez –según la *Jemeinigkeit*–, se vuelve mío, y ya, cada vez, se pierde *en* la acción (*Dasein,* dice Heidegger en el § 9, es ese ente «que *es* cada vez su posibilidad, y no la "tiene" a la

manera de una propiedad. El *Dasein* se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él *es*»). 2) *Alltäglichkeit* es la temporalidad de esa dispersión: el comercio cotidiano en el cual no hay cosas, sino usos, no hay mundo de objetos, sino *Umwelt*, el mundo de la inmersión del *Dasein*, que permite oponerse al dualismo metafísico. La *Bedeutsamkeit*, la significatividad, que nace a partir de una cierta *Bewendtnis*, una «condición respectiva», dice Rivera, o un «contentarse» del mundo, como dijimos nosotros, que son los modos en los cuales una cosa toma su sentido de uso, su «propiedad» de acción. 3) *Erscheinung*, como vimos, es la manifestación que no se muestra: es el modo necesario para pensar al ser más allá de todo juicio y de todo saber.

Me parece muy claro e inequívoco el funcionamiento de esos términos en la economía de *Ser y tiempo*. La conexión implícita de esos temas es, a pesar del hecho que es implícita, muy destacable, así como el gesto de Heidegger, las motivaciones y los modos que guían el filosofar heideggeriano. Se ve cómo el dispositivo terminológico de *Ser y tiempo* se pone en la búsqueda de esa *diseminación originaria o fáctica*, como Heidegger la llama en el curso de 1928, *Los fundamentos metafísicos de la lógica*. Y me parece aún más evidente cómo todo eso ocurre en la precisa consecuencia de una radicalización de la fenomenología de Husserl. Si no pensamos más según sujeto y objeto, ni según noesis y noema, si llegamos a desarticular el dualismo metafísico que desde Platón funciona silenciosamente en toda la filosofía hasta Husserl, si entonces introducimos con la ayuda de la «lógica de tres términos» algo que permita salir de la facilidad del dualismo, estamos finalmente proyectados en estas consecuencias «existenciales», en esta «revolución genealógica del sentido».

Sin embargo, estas originarias intenciones de Heidegger en algún punto se modifican, se alteran, o por lo menos empiezan a no ser prioridades en la progresión del texto. Propongo ahora ver

algunos puntos de conflicto, para después formular un problema general de la disposición heideggeriana al sentido, y dirigirnos hacia la formulación de una crítica general de su gesto de pensamiento, que entenderemos en tanto «ideología de la apropiación» (y todo eso nos acercará o nos hará entrar ya en Derrida).

Apropiación de la diferencia

¿Qué pasa de hecho en *Ser y tiempo* con esos tres temas (*Dasein*, *Alltäglighkeit*, *Erscheinung*)? No desarrollaremos aquí todas las declinaciones que esos temas permiten en el texto. De los dos primeros diremos algo muy sumario, únicamente con el objetivo de mostrar la unidad coherente de un cierto declive. Es el tercero el que nos concierne más y tomaremos más en cuenta. Pero la idea es que todos esos temas no sean otra cosa que «síntomas» de una comprensión problemática del sentido, a la cual volveremos más tarde.

1) El *Dasein* implica, dijimos, el principio de diseminación en el mundo (*da*). Se piensa a partir de la temporalidad del «cada vez mío» (*Jemeinigkeit*), precisamente para evitar cualquier sustrato subjetivo. ¿Quién es el *Dasein*?, pregunta Heidegger, y contesta: *Dasein* es ese ente que yo soy cada vez que el mundo se encuentra según un uso, cada vez que el mundo es accesible en su ser *útil para...*, en una *praxis* cotidiana. Y cada vez ese *Dasein* se pierde en el uso, no dejando posibilidad alguna de apropiación de su ser. *Jemeinigkeit*, «cada vez mío», es precisamente lo opuesto al «*siempre mío*», o al «siempre» del «Yo pienso» kantiano que acompaña siempre mis representaciones. Esta temporalidad implica que cada vez el *Dasein* se relaciona a su modo de ser, pero la «vez» el instante pasa y se pierde inmediatamente. El *Dasein* obliga entonces a salir de toda idea de sub-jecto, de sub-stancia, de *hypokeimenon*,

de conciencia. Lo que hay solamente es *Da-* (*Dasein*), *ex-* (*existencia*), estar «afuera», que se reinicia en el mismo instante en que se realiza el camino de vuelta. Cada vez me concierne y, cada vez que *me* concierne, no soy más yo en cuestión, sino la acción pragmática con la cual se me da un sentido.

Sin embargo, *Ser y tiempo* habla también de la necesidad del *Dasein* de «apropiarse», de constituirse según la «individuación del Sí Mismo (*Selbst*)» que le permitiría salir del modo inauténtico de estar en el mundo. Se dice al mismo tiempo que las «emociones fundamentales» (*Grundstimmungen*), esos modos originarios de relacionarse con el mundo (ocupación, solicitud, angustia, estar por la muerte, temporalidad, etc.), deberían permitir al *Dasein* «darse cuenta» de su relación auténtica con el mundo; para expresar ese aspecto rápidamente tomo dos ejemplos de *Grundstimmungen*, la angustia y el ser por la muerte. El tema de la angustia, presentado en el § 38, se define oponiendo la angustia al miedo: la angustia pone al *Dasein* frente a su «ser libre para...» y permite al *Dasein* «sentirse *situado* frente a su posibilidad auténtica». Y dice Heidegger: la angustia revela así la autenticidad del ser del *Dasein* porque lo aísla del mundo, lo conduce a un «*solipsismo existencial*», le hace accesible la comprensión de su individualidad absoluta, donde no hay mundo y no hay otros *Dasein*. Y en eso el *Dasein* accedería a una comprensión de su «auténtico» ser. El tema del ser por la muerte, discutido en el § 47, revela al *Dasein* su más propio poder-ser (la posibilidad siempre inminente de poder no estar más, y dice Heidegger, como no se puede morir en lugar del otro, el ser por la muerte es lo que «aísla» más el *Dasein*, lo que lo separa de los otros y del mundo, y lo pone en contacto con su «ser más auténtico».

Se deduce de ambos contextos que el proceso de comprensión del auténtico estar en el mundo implica una *separación* del *Dasein* del mundo: la autenticidad implica una dimensión privada

y «subjetiva» del *Dasein.* Lo que había sido pensado anteriormente en términos de «dispersión», «diseminación», ahora habría que pensarlo en términos de «apropiación», «separación del mundo». El *Dasein,* para entrar en una auténtica comprensión de su estar en el mundo, debe ahora apropiarse de su *Selbst,* de su mundo reflexivo (*Selbstwelt*), aislándose del mundo de las cosas (*Umwelt*) y de los otros (*Mitwelt*), deviniendo fuerza de decisión y de resolución autónoma, apropiándose de su «propia posibilidad». (Y sabemos que no es un detalle el hecho de que el modo auténtico de estar con los otros será descrito en el § 74 como la apropiación del «pueblo» y de su «destino histórico», con argumentos que fueron ya muchas veces asociados a las más graves ideologías políticas heideggerianas).

2) La cotidianidad garantiza el estar en la inmanencia del «comercio» con el mundo, como vimos. Pero en algún punto (§ 27) empieza a ser entendida como lo que aleja al *Dasein* de su propio Sí mismo (*Selbst*). El *Dasein* debe ahora «despertarse» de la inmanencia del comercio cotidiano para darse cuenta de su propia existencia auténtica. La cotidianidad está descrita como la temporalidad del inauténtico (según una asociación cotidiano/inauténtico que no es para nada evidente). El *Dasein* confundido con el mundo debe ahora tomar distancia de ese mundo. Parece acá que el tópico «auténtico/inauténtico» se superpone a la dispersión existencial de la *Umwelt* (así como a la dispersión a los otros de la *Mitwelt*): el *Dasein* debe apropiarse de su existencia, y para hacerlo debe separarse de los otros y del mundo de la ocupación cotidiana y entender su propio destino existencial (según una suerte de heroísmo filosófico). La descripción del proceso de apropiación parece entender el *Dasein* análogamente al platónico «hombre en la caverna» que debe liberarse de la inmanencia para ocuparse del «sol» verdadero, y debe así, dice Heidegger en el § 74, «escoger su héroe», «hacerse libre para el combate» y

«para el sacrificio» en vista de acoger el «destino del pueblo» que es la apropiación histórica del *Dasein* histórico, y todo eso bajo una «resolución precursora» que le permita asumir su estar en el mundo. En todas estas figuras y metáforas, la cotidianidad está asociada por fin al nivel negativo desde el cual hay que separarse, mientras que en las intenciones de *Ser y tiempo* la cotidianidad había sido el fondo que garantizaba la hermenéutica del sentido en oposición al dualismo metafísico.

3) Pero sobre todo, último asunto sintomático de un cierto problema, es el tema de la *Ercheinung* que ya vimos de cerca: todo el problema del sentido, como observamos, se juega con Heidegger en relación al «tercer término», a lo que escapa a toda determinación filosófica, teórica o discursiva. Ese tercer término, lo vimos bien en los §§ 2 y 7, garantizaba no caer en el dualismo del sentido metafísico, el de Platón, y que Heidegger reconoce todavía en Husserl. ¿Y qué producía el tercer término? La imposibilidad de limitar el sentido al juicio, a la palabra, a la verdad. Sin embargo, *Ser y tiempo*, ya lo dijimos, se interrumpe a causa –así dice Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*– de una «falta de palabras». (*Ser y tiempo* tenía en principio dos partes compuestas cada una de tres secciones, y en cambio se interrumpe en la segunda sección de la primera parte). «No había palabras para decir el ser», siendo «el lenguaje de la filosofía íntimamente metafísico», dice Heidegger.

¿Pero cómo? ¿Tenemos que pensar que Heidegger quiso *decir* el ser? ¿Debemos pensar que se cayó justo él, Heidegger, en la tentación platónica de *decir lo que escapa al decir*? *Ser y tiempo* se interrumpe por «ausencia de palabras». ¿Eso qué significa? De las dos cosas solamente una es posible: o, como ya habíamos propuesto, debemos considerar que el «pensamiento del ser heideggeriano» tiene ya inscrita su propia imposibilidad, porque la cuestión del ser no se puede plantear o resolver completamente,

o bien *hay que encontrar una solución a la «falta de palabras», hay que encontrar una palabra para decir el ser*, pero entonces la *Erscheinung*, el tercer término, al final no era tan distinto del segundo, de un ente, que se puede decir y agarrar. En un sentido, la interrupción de la segunda sección de la primera parte de *Ser y tiempo* era necesaria y ya anunciada por la Introducción. Todo el proyecto de Heidegger juega con un límite. Por un lado, se dice que el ser no es un ente, que el ser no es «presente», que hay una diferencia irreductible entre los dos. Pero por otro lado, Heidegger quiere *mostrar, agarrar, decir* el ser, decir la *diferencia*, o decir el origen del sentido a través de su hermenéutica fenomenológica: la hermenéutica fenomenológica hace esto, hace ver lo que no se ve. Pero ¿cómo se puede mostrar el origen del sentido? ¿Cómo se puede *decir el ser*, si el ser es lo que no se puede decir (porque no es un ente)? Y sin embargo, Heidegger dice en la *Carta sobre el humanismo* que *Ser y tiempo* se interrumpió «porque el pensar no fue capaz de *expresar* [...] con un decir suficiente ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica». Más tarde, en el texto *Tiempo y ser* (texto que está concebido problemáticamente para «completar» *Ser y tiempo*, aunque evidentemente no alcanza a hacerlo), Heidegger escribe: «De hecho, el propio del ser no es nada del género del ser». Ya, pero *¿cuál es el género en el cual Heidegger piensa acá*? ¿La fenomenología hermenéutica heideggeriana *es* o *no es* una ontología (onto-logía: un discurso sobre el ser)? Heidegger parece en *Ser y tiempo* contestar que sí: simplemente debemos hacer el paso hacia atrás, «hacia lo impensado y la diferencia "en cuanto tal", hacia la *verdad del olvido de la diferencia*». Eso quiere obtener Heidegger: *la verdad de la diferencia.*

Ahora, frente a estas «modificaciones» de las intenciones iniciales, podemos intentar una lectura distinta. Eso significa que podemos pretender, para ser más «fieles» a su radicalidad, que

esa revolución del sentido no sea suspendida, y podemos intentar radicalizar ulteriormente su intuición inicial. Es decir podemos intentar formalizar una crítica a la *disposición filosófica heideggeriana*, una crítica que muestre una cierta deriva ideológica de su progresión filosófica. Digo «ideológica», pero con eso no estoy simplemente convocando el «nazismo de Heidegger» como una explicación resolutiva. Es cierto que hay algo de eso también detrás de algunos de los temas que evocamos (la resolución, el heroísmo, el destino del pueblo, etc.). Pero es importante, creo, ser precisos alrededor de ese punto: criticar a Heidegger por su ideología no significa que debamos, como se hace con excesiva facilidad, condenar a Heidegger viendo las implicancias con el nazismo en todos lados, como si el nazismo fuera un espectro soterrado en todo su pensamiento (lo que implicaría una ingenua condena sin apelación de la filosofía heideggeriana; cito, entre otros, ese estudio reciente de Emanuel Faye, *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía*, Akal, Madrid, 2009), sino que más bien yo diría las cosas en el modo siguiente: estamos pretendiendo de Heidegger el máximo de coherencia con su intuición inicial (no me gusta la palabra «coherencia» ni la idea de «fidelidad» que evocamos antes, porque no creo que sean medidas universales en filosofía, pero no encuentro otros términos que indiquen la capacidad de «llegar hasta el fondo» de una intuición, de enfrentarse con ella y de resistir hasta sus últimas consecuencias). Creo personalmente que esta preocupación es muy genuina e incluso fundamental en filosofía, y que no hay ningún principio de «autoridad» de los autores y de los filósofos que impida eso, y creo en cambio que la infidelidad, muchas veces, es la manera más «auténtica», como diría Heidegger, de ser fieles a una obra. Y eso implica que hay que ser siempre muy vigilantes y que donde hay dudas posibles, donde los argumentos de Heidegger se prestan a derivaciones imprevistas, tenemos que seguir radicalizando *sus propios asuntos*. Ese es

el método que me parece inevitable frente a Heidegger y no solo frente a él. Frente a todo pensador, podemos sin dudas pretender que siempre él esté alineado a su intuición, lo que en cambio me parece no ocurre siempre con Heidegger. O para decir la cosa de modo más preciso: creo que hay una instrumentalización de su intención que termina por ponerse al servicio de *otras cosas.*

Eso vale para decir que las razones de las notas críticas que siguen en relación al tema de la poesía en particular, o en relación a otros puntos de su obra, no dependen simplemente del hecho que Heidegger se inscribió a un partido político en 1933, o que en el mismo año fue nominado «decano» o «rector» de la Universidad de Friburgo, lo que además sabemos que duró solo seis meses; obviamente, ese dato en sí mismo no dice nada, porque se entiende bien que era de algún modo inevitable para un «funcionario público» de esa época. Hay entonces que saber poner entre paréntesis el mero hecho biográfico, y del mismo modo no me parece relevante ni el hecho de que Heidegger ocupara el puesto de Husserl, alejado de la Universidad de Friburgo por judío, ni el hecho de que en el discurso de rectorado en 1933 Heidegger hable del Fürer, o que en otros textos hable explícitamente de Hitler, ni tampoco el hecho de que cayó en la tentación de considerar el nazismo como una «revolución de los espíritus» capaz de transformar un pueblo en un destino histórico. Esas son cosas verdaderas, pero frente a las cuales se pueden siempre encontrar justificaciones contextuales históricas, porque al final precisamente pertenecen a cuestiones «biográficas». Me parece en cambio relevante, y más que relevante (en el sentido que creo que no se puede no prestar atención a eso), el entrecruzamiento filosófico de esas cuestiones, al cual debemos consagrarnos ahora.

Tratemos de entender la «instrumentalización» de la cual hablamos en términos filosóficos. Heidegger preguntaba en la tercera parte del § 7: «¿Qué es eso que la fenomenología debe

«hacer ver»?», y contestaba: «Evidentemente, aquello que [...] precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra», que constituye «su sentido y fundamento». La fenomenología tendría que *hacer ver* lo oculto, y no solo *decir que hay algo* que queda oculto. Ahora, esta intención se precisa en algún punto –y vamos a verlo después con la ayuda de un texto– como la necesidad de «pensar la *diferencia como tal*». Esto aparece muy claramente en el proyecto de Heidegger que dispone las cosas en vista de *decir lo indecible, agarrar el origen, ponerse en la escucha del lenguaje del ser*, etc. Aquí ya vemos un problema.

Antes de presentarlo en los detalles, o para presentarlo mejor, tratemos de formalizar el intento fenomenológico de Heidegger con la ayuda de algunos términos. La exigencia básica de él es la de pensar bajo la diferencia ontológica: *el ser es siempre distinto del ente, aunque no sea «otra cosa»*, ese es, podríamos decir, el principio de los principios de la filosofía heideggeriana. Ahora pensémoslo en términos temporales o numéricos: el Uno del origen del sentido (el acontecimiento del sentido, la apertura del contexto) siempre es distinto del Dos de la palabra sensata (del sentido del acontecimiento, de lo que se da en presencia y que, dándose, olvida fatalmente su donación).

Uno	←	Dos
(origen, sentido, ser)		(palabra, significación, ente)

El principio básicamente dice esto: si intento decir el Uno no alcanzo a decirlo, porque puedo *decirlo* solamente como Dos (porque el «decir» implica ya una traducción significante y un olvido del sentido o un alejamiento del origen). Pensemos otra vez en el ejemplo de la enfermedad y de los síntomas. Del mismo modo, el Uno es diferente del Dos (esto es, la diferencia ontológica).

Pero hay que agregar otra cosa (de otro modo no entendemos bien a Heidegger y la diferencia ontológica no «funciona» tanto –y es ahora un punto clave–). Hay que agregar una tercera cosa: la diferencia de Uno y Dos (nosotros lo llamamos «la barra» en otros momentos). Ahora es Heidegger mismo el que nos enseñó esta exigencia de agregar el tercer término con su «lógica de tres términos»: hay lo que se da (acá es el sentido –Uno–), hay el modo en que se da (la significación –Dos–) y hay *la donación*, lo que permite la oposición/conexión de Uno y Dos, lo que constituye entonces la condición de posibilidad para que el Uno se dé como Dos (para que el ser se dé como ente). Esa condición de la donación es entonces el punto fundamental de Heidegger: la diferencia. Y claro, hay que pensar esa diferencia como «tercer término», porque: 1) la diferencia no se da como Uno, no es el ser, sino el principio a través del cual podemos pensar el Uno, el ser: la diferencia es el principio diferencial de ser y ente; y, sobre todo, 2) la diferencia no se ofrece nunca como Dos, con un carácter decible y universal. Ninguna palabra puede agarrar el acontecimiento del sentido «como tal», porque, en cuanto palabra, ya lo transporta en el Dos de una significación. Entonces, la diferencia, la barra, no está ni en el lado del Uno ni en el lado del Dos, sino que es el acontecimiento de la separación de Uno y Dos. Así observamos esto: el Uno no se puede decir, o, lo que da lo mismo, se puede decir solamente como Dos, según una lógica diferencial. En cambio, la diferencia entre Uno y Dos *es* esencialmente *indecible* (esa era la *lógica de la Erscheinung*, que ya habíamos entendido como lo indecible: el acontecimiento del sentido, la apertura del «comportarse», previo al ente/cosa y al ente/significación, etc.).

Entonces, estamos diciendo lo siguiente: Uno y Dos son diferentes, pero –hay que agregar– *no se puede fijar, nombrar en qué son diferentes.* Si lo hacemos, si decimos por ejemplo el ser está

ahí y el ente acá, la diferencia entre el acontecimiento del decir y lo dicho («ahí» y «acá») se reproduce de nuevo, dejándonos con una palabra «demasiado sensata» para expresar la diferencia entre los dos (Heidegger diría que «ahí» y «acá» pueden decir lugares ónticos, pero en ningún caso alcanzan a presentar el lugar ontológico). Así, la «verdadera» diferencia, es decir la que abre el decir sin nunca cerrarse en lo dicho, queda constitutivamente *afuera del decir*. La verdadera diferencia no es decible, la diferencia no es nunca «como tal».

Ideología heideggeriana

Ahora bien, lo que ocurre con una cierta derivación del discurso heideggeriano es, sin embargo, muy distinto de lo que acabamos de presentar. ¿Qué hace Heidegger con la palabra «ser», o con la palabra «acontecimiento» (*Ereignis*)? ¿Son palabras capaces de indicar la «diferencia ontológica como tal» o, en cambio, son ellas, como cualquier palabra, implicadas en la diferencia ontológica?

Heidegger en su obra parece oscilar entre distintas posiciones. En 1927 (*Ser y tiempo*) vimos que busca con la fenomenología la posibilidad de «mostrar lo que queda oculto». En 1928 (en *Los problemas de la fenomenología*) empieza a recusar la posibilidad de una «fenómeno-*logía*», porque sería demasiado cercana del proyecto de la metafísica de la presencia en cuanto «*logía*». Un poco más tarde (en *Conceptos básicos de la metafísica*, en 1930) dice también que se trata de «oponerse a cualquier ontología, que ya en su idea, como problemática metafísica, es insuficiente». Después (en las *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*, en 1936), Heidegger empieza a escribir *Sein* con *Seyn*, como intentando recuperar un modo más arcaico de pensar el ser. Más

tarde (en el ensayo *El problema del ser*, 1955), Heidegger tacha la palabra *Sein* (~~*Sein*~~) pensando que con la ayuda de dos barras, borrando la escritura, se pueda dejar ver un sentido *más allá* de la palabra. Luego (en *El camino al habla*, 1958), Heidegger propone pensar todo bajo la palabra *Ereignis* en lugar del ser, esperando con esta palabra encontrar otra posibilidad de agarrar la diferencia. «El ser al origen de su darse –dice Heidegger en *El camino al habla*– se deja pensar a partir del *Ereignis*». Busca con el tema del *Ereignis* un acceso al «origen del darse del ser», es decir un acceso al *Erscheinung* mismo, a la diferencia misma de ser y entes.

Lo que es entonces manifiesto en la progresión de su obra (aunque habría que mostrarlo en los detalles en cada paso, pero reenvío para ese propósito al texto de Marlène Zarader, *Heidegger et la parole de l'origine*, Vrin, París, 1986), es que, cambiando de posición, queda seguramente una misma intención filosófica: la de *transformar la «plasticidad» de la palabra filosófica para que sea capaz de decir lo que se retira de la palabra.* Siempre Heidegger quiere «posibilitar» el pensamiento del *Erscheinung*, pensar, si se puede decir así, *«el idéntico de la diferencia»* y, con esto, sobrepasando la lógica diferencial (que se limita a decir *que* algo queda oculto), encontrar un acceso que anule la diferencia o, lo que es lo mismo, un acceso capaz de *decir* la diferencia (de decir *lo que* queda oculto).

El concepto de *acontecimiento*, *Ereignis*, que en alemán significa también «apropiación», ya dice mucho: se trata siempre para la filosofía de *apropiar* el tener lugar de la diferencia ontológica, de encontrar un acceso a lo impensable capaz de hacernos pensar su origen. Claro, es un «apropiar» que siempre se retrae, porque el *Ereignis*, dice Heidegger, es al mismo tiempo un *Enteignis*, una desapropiación, pero el punto es que hay que *agarrar ese acontecimiento originario del diferir*, hay que pensarlo como *desapropiante* para poderlo *apropiar filosóficamente.*

El punto, naturalmente, no es saber si Heidegger alcanza o no alcanza a apropiar la manifestación primitiva del *Erscheinung* o resolver la interrupción de *Ser y tiempo*, sino que es ver una cierta intención creciente en su búsqueda por algo que es extraño a las primeras intenciones de su hermenéutica fenomenológica. Heidegger quiere encontrar y pronunciar el nombre escondido que no fue nunca reconocido en la historia de la filosofía; quiere no solo «encarnar el círculo del platonismo», «haciéndose cargo» de sus límites, como dijimos nosotros, sino que muy explícitamente quiere *salir* del platonismo, de la filosofía, para llegar al *pensamiento auténtico*, al pensamiento en su origen, a «lo griego», al «nuevo comienzo», al «nuevo inicio», como dice en varios lugares.

Y ese proyecto, a mi parecer, contrasta muy claramente con la intención originaria de *Ser y tiempo*, e incluso es, como ya dije, ideológico, es decir está guiado por una intención que queda filosóficamente, digamos, «dudosa». Miremos esta cita:

> Debemos situarnos bajo el influjo del *inicio* de nuestra existencia histórico-espiritual. Este inicio es el surgimiento de la filosofía griega. Con ella, el hombre occidental, por la fuerza de la lengua de un pueblo, se erige por primera vez frente al ente en su totalidad, cuestionándolo y concibiéndolo como el ente que es.

Eso se lee en el *Discurso de rectorado* y se encuentra en formas análogas en muchos otros textos. En *Introducción a la metafísica*, de 1933, se dice que «en la comprensión del carácter misterioso del comienzo consisten la autenticidad y la grandeza del pensamiento». Ahora, esta idea de la «grandeza del pensamiento» que expresaría con «la fuerza de la lengua de un pueblo» el «misterio del origen» no merece, creo, muchos comentarios.

Y no es con otras finalidades que Heidegger se pone en la escucha de la poesía, considerándola precisamente como ese

«lenguaje originario», capaz de hablar más allá de la palabra dicha. La poesía sería para él capaz de un «decir originario y primitivo» que, en cuanto tal, puede hacernos *entrar* en un decir *anterior a la enunciación.* La poesía, se dice, es capaz de hacer escuchar más de lo que se puede entender, y así hace resonar el sentido más allá del sentido mismo. Ahora, esto parece quedar fuera de sospechas y además suena muy interesante y bonito, y no quiero de hecho poner *todo* el argumento heideggeriano sobre la poesía en la luz de la ideología. Pero el punto es que después Heidegger agrega: en la poesía se encuentra la «demora del ser», el lenguaje originario que, en cuanto nos hace ir más allá de la palabra dicha, sería capaz de obtener, dice en el texto sobre Hölderlin, «el conocimiento del origen original en su nacer mismo». Y eso sí me parece sospechoso. Filosóficamente sospechoso.

Lo que es digno de sospecha entonces es el hecho de que Heidegger, en los años treinta, dice haber encontrado en la poesía la *solución*: el «nuevo comienzo» capaz de agarrar el «origen» a través del «mito», la forma poética que puede hacernos volver la atención «al comienzo inicial que es la irrupción del pensamiento griego». No entro en el mérito de la interpretación de la poesía, de la cual habría mucho que decir, pero me limito ahora a observar el mecanismo: ¿qué busca Heidegger en la poesía? Una *solución al problema de la metafísica.* Pero ¿se trata de eso? ¿De encontrar una solución a lo impensable que lo haga pensable o decible? ¿Se trata de volver al «origen del sentido» y de ver *en las palabras* de los poetas (alemanes) el origen del sentido *sin diferencia*? ¿No vimos precisamente que para Heidegger el origen era la diferencia ontológica, y que no era posible ir más allá porque era la condición y el dispositivo del *decir* mismo? Y además –y eso metodológicamente no es indiferente–, ¿la poesía hace lo que el pensamiento dice? Si es así, la poesía no se distingue del pensamiento. Si no es así, no funciona para pensar el «decir originario».

El punto es que acá hay que tomar una decisión filosófica fundamental: ¿la poesía es interesante para Heidegger porque es un *camino en dirección del abismo de la palabra* (es decir porque, exhibiendo el decir mismo, ofrece una comprensión de la «crisis» constitutiva del *logos*), o es interesante porque permite una *salida del abismo filosófico* (es decir porque abre el camino para una salida de la crisis, interrumpiéndola, resolviéndola y superándola)? En el primer caso, no se trataría de asignarle la capacidad de decir «el origen original en su nacer», porque simplemente, exhibiendo el decir mismo, la poesía debería permitir una comprensión de la *imposibilidad del origen*; en el segundo caso, sin embargo, no podemos, creo, no ver un uso «dialéctico» de la poesía, una «positivización del negativo» (una *Aufhebung* del «misterio» de la palabra poética).

Ahora, a mi parecer, Heidegger hace las dos cosas conjuntamente: valoriza la poesía como límite último (primer sentido), pero al mismo tiempo intenta lógicamente (filosóficamente) encontrar *con* la poesía *otro acceso* al sentido *más allá del logos.*

En todo caso, no quiero seguir con ese problema, en razón de la economía del camino. Observo solamente lo siguiente: Hölderlin es el objeto de una manipulación filosófica muy violenta, una manipulación dialéctica o «romántica» (como observa Philippe Lacoue-Labarthe en *Heidegger. La politique du poéme,* Galilée, París, 2002) e, incluso, «ideológicamente orientada». Lo muestro simplemente con una cita desde el texto *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (de 1934), que creo no merece comentarios:

> El fin último de ese curso es el de recrear por fin en nuestro *Dasein* histórico un espacio y un lugar por lo que es la poesía. Eso puede advenir solamente al entrar en la dimensión de la potencia [*Machtbereich*] de una poesía efectivamente poética, y al abrirse a su efectividad. ¿Por qué

> se ha escogido la poesía de Hölderlin con ese propósito? Hölderlin no se ha escogido por una selección arbitraria entre distintos poetas. Ese escoger deriva de una decisión histórica. Enunciamos tres razones esenciales que justifican esa decisión: 1) Hölderlin es el poeta del poeta y de la poesía. 2) Simultáneamente, Hölderlin es el poeta de los alemanes. 3) Pero como Hölderlin es todo esto en toda latencia y dificultad, poeta del poeta en tanto que poeta de los alemanes, no ha devenido aún potencia en la historia de nuestro pueblo, y es necesario que ello ocurra. Contribuir a ello es hacer «política» en el sentido más elevado y propio del término, hacia el punto que lo que logra obtener algo en ese terreno no necesita de hablar de «política».

Ahora no quiero insistir más con esta idea e ideología heideggeriana del «pueblo alemán», y de la política, pero solo quiero que se vea el sobreponerse de niveles distintos y un cierto doblegarse de la intención heideggeriana a otros asuntos.

Volvemos ahora al punto que nos interesa más directamente: si la poesía es capaz de «entender la donación del ser», como dice Heidegger, ¿de qué «ser» estamos hablando ahora? ¿Es siempre esa «donación encubierta» y diferencial de la cual se hablaba a propósito del *Erscheinung*? ¿Es siempre la ausencia *de la* presencia (lo que se ausenta en toda presencia óntica)? ¿O es ahora más bien la *presencia de la ausencia* (la capacidad poética de presentar lo que queda ausente y misterioso)? Las dos cosas no coinciden evidentemente. La paradoja en la lectura (o en el uso) heideggeriano de la poesía, a pesar de sus análisis que son evidentemente excelentes, es que se hace de la poesía un uso excesivamente lógico: Heidegger necesita de un decir capaz de escapar al decir metafísico, y le parece perfecto lo que hacen los poetas alemanes. Pero los poetas alemanes no están en ningún sentido en la búsqueda de una *solución* del problema de la presencia o del sentido en la metafísica, o del origen del sentido, o de la «deconstrucción del

platonismo». Y aun admitiendo que la poesía tenga esta fuerza, ¡la «interpretación filosófica de la poesía» que realiza Heidegger sería ya de nuevo en una diferencia con el «decir originario»!

El tema de la diferencia es muy poderoso y muy «debilitante»: si ponemos en juego la diferencia, o si nos ponemos en el juego de la diferencia, después no podemos olvidarla o hacer como si no fuera tan importante, o decir, como hacía Husserl, que *evidentemente* «da lo mismo»; así como dijimos que no «da lo mismo» la vivencia vivida y la vivencia pensada, de modo igual *no da lo mismo hablar filosóficamente de la poesía y poetizar.* En el medio reaparece, siempre nueva, nunca idéntica a sí misma, cada vez más fuerte, la diferencia, la barra.

El punto es entonces mucho más radical: si de un modo cualquiera pudiéramos llegar a pensar el «ser mismo», el ser «como tal» o la «diferencia como tal», en el idioma intraducible e impensable del origen, si nosotros fuéramos capaces de pensar lo que está constitutivamente «ausente» del pensamiento, pensándolo, ya lo haríamos «presente», transformándolo en lo que no es. No hay salida de ese punto. No hay dialéctica capaz de transformar o de *aufheben* ese asunto. El problema de la diferencia (que es *el* problema de Heidegger) es en este sentido mucho más complejo y no deja espacio para ninguna «dialectización» o «positivización». Se trata entonces y ante todo de romper el sueño dialéctico heideggeriano (la «esperanza heideggeriana», dirá Derrida) de *decir lo indecible.* Tenemos que pensar la diferencia de un modo distinto, no recurriendo a medios no-filosóficos o poéticos, sino que haciendo de la diferencia la figura de una «imposibilidad radical» del pensamiento (nosotros hablamos de «crisis del sentido»), sin pensarla siempre como una «nueva posibilidad» o un «nuevo inicio». No hay que «reiniciar» nada de nada. Hay que seguir habitando las paradojas del círculo, hay que seguir haciéndose cargo, genealógicamente, de la diferencia entre lo que queda oculto y el hecho de

que algo quede oculto, porque las dos cosas no coinciden. Entonces, la palabra «ser» o la palabra «acontecimiento», aunque sean borradas o escritas en modos raros, siempre *quieren decir* lo que está afuera del límite del pensamiento, y funcionan solamente a través de un uso «diferencial» (eso nos enseñó Heidegger).

En este sentido, una cierta digresión de la «fenomenología hermenéutica» de Heidegger (en particular frente a la paradoja de la interrupción de *Ser y tiempo*) nos dispone a una *promesa imposible*: anuncia la necesidad de pensar el sentido a partir del acontecimiento que se retira en cualquier donación, pero esta promesa puede ser cumplida solamente poniendo en la luz del *logos* (fenómeno-*logía*), lo que no puede ser puesto en la luz. La promesa dice: debemos encontrar el acceso al origen del sentido, porque solamente eso nos permite pensar más allá de la presencia; entonces debemos ponernos en la escucha del «lenguaje del ser», como Heidegger dice, pero ¿en qué sentido este «lenguaje del ser» sería distinto del «discurso» de Platón, es decir de un discurso «óntico», de un juicio, de una «presencia»? Otra vez decir el Uno es siempre estar en el Dos (es Heidegger que nos enseña esta evidencia insuperable del sentido, y sin embargo parece querer superarla). Él quiere a la vez *afirmar la irreductibilidad de la diferencia ontológica* (una diferencia sin recursos, que no puede ser superada) y a la vez quiere *superar la diferencia ontológica*, diciendo el ser o diciendo la diferencia, mostrando la manifestación del ente (pero precisamente, como ya dijimos, lo que se *manifiesta* no se puede *mostrar*).

Decir la diferencia

Hay puntos en la obra de Heidegger que más explícitamente «dialectizan» la diferencia y que intentan manifiestamente encontrar un modo para agarrar el *acontecimiento de la diferencia*

ontológica. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, texto de 1929-30, se dice, por ejemplo, que se trata de «proyectar [...] el auténtico *acontecer de aquella diferencia entre ser y ente*» a través de «la irrupción en este "entre" de la diferencia», que, se agrega, «posibilita por vez primera a los diferentes en su diferenciabiliad» (trad. A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 430).

Quiero leer más en los detalles otro de esos puntos, para observar más precisamente el salto y la oscilación heideggeriana. Se trata de un pasaje de «Identidad y diferencia», texto bien complejo que Heidegger publica en 1956 en *¿Qué es eso de filosofía?* Es un texto difícil porque así como Husserl, que reconocía una diferencia entre *vivencia vivida* y *vivencia* pensada y, después de haber visto la dificultad, nos decía que «evidentemente» *da lo mismo*, escondiendo la dificultad, y así como Platón apuntaba «no decir, por favor, eso de que soy un parricida», mientras que de hecho tenía las manos sangrientas del asesinato de Parménides, del mismo modo Heidegger hace aquí una cosa diciendo hacer lo contrario. Entonces hay que prestar mucha atención a las palabras y a los argumentos.

Heidegger está en esta conferencia presentando lo que llama el «paso hacia atrás» que estaría permitido con el pensamiento de la diferencia ontológica. Está entonces diciendo en qué consiste la novedad y la radicalidad de su pensamiento en relación a la metafísica.

> Para nosotros, el diálogo con la historia del pensar ya no tiene carácter de superación [*Aufhebung*], sino de paso atrás. [...] El paso atrás dirige hacia ese ámbito que se había pasado por alto hasta ahora y que es el primero desde el que merece ser pensada la esencia de la verdad. [...]

Se ve ya que empieza con una «denegación»: el modo en que pensamos la historia de la filosofía no es una *Aufhebug*, una

superación dialéctica, no queremos «superar», «*aufheben*», «positivizar el negativo», sino que queremos hacer algo distinto: es un *paso hacia atrás*, capaz de mostrarnos la esencia de la verdad y del sentido. Ahora bien, vemos en qué sentido su gesto *no* sería dialéctico:

> En la medida en que el paso atrás determina el carácter de nuestro diálogo con la historia del pensar occidental, conduce en cierto modo al pensar fuera [*in gewisser Weise heraus*] de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía. El pensar retrocede ante su asunto, el ser, y con ello lleva lo pensado a una posición contraria [*in ein Gegenüber*] que nos permite contemplar el conjunto de esta historia. [...]

Entonces, el gesto de Heidegger *no* sería una *Aufhebung*, *no* sería una superación dialéctica, porque: 1) su modo de pensar la historia del pensamiento *conduce afuera* de esa historia; 2) retrocediendo, se llevaría lo pensado «a una posición contraria»; y 3) se lleva lo pensado en un «frente a frente» (*Gegenüber*) que permite «contemplar en su conjunto» esta historia, pudiendo así «en cierto modo pensar su afuera».

Creo que si empleamos esas mismas palabras para describir el «automovimiento del concepto» hegeliano, eso queda muy bien comprendido. Hegel describe el *aufheben* de positivo y negativo, lo sabemos, como la conversión de la negatividad en una positividad más elevada de la inmediatez positiva, capaz de suspender o de *ir afuera* de la mera oposición. En un sentido, la *Aufhebung* no es muy distinta de ese «paso atrás»: los dos serían capaces de revolucionar el pensamiento englobando sus momentos y saliendo de ellos.

La cuestión no es simple y no quiero banalizarla con una mera asociación. Vimos de hecho que un cierto modo de practicar la filosofía de Heidegger consiste en la comprensión de una «crisis» del sentido, hablamos del «abismo», de la ausencia de

fundamento, como medida para entender el gesto de Heidegger, pero aquí empieza a verse, creo, una cierta oscilación. Seguimos el texto mirando la oscilación.

> Hablamos de la *diferencia* entre el ser y lo ente. El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* de la diferencia. El olvido que está aquí por pensar es ese velamiento pensado a partir de la LÔqh (encubrimiento) de la diferencia en cuanto tal, velamiento que se ha sustraído desde el principio. El olvido forma parte de la diferencia, porque esta le pertenece a aquel.
>
> La diferencia de ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es. Por ello, el paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica. [...]
>
> Por lo tanto, solo pensamos el ser conforme a su asunto, cuando lo pensamos en la diferencia con lo ente, y a este último, en la diferencia con el ser. Así es como la diferencia se hace propiamente visible. [...]

Ahora, ¿qué está diciendo acá? Se escuchan, creo, dos cosas incompatibles y simultáneas, que dan la medida de la oscilación: de las dos una solamente es posible, o, como dice en el párrafo central, pensando la diferencia de ente y ser realizamos el paso atrás, en el sentido que «entendemos la esencia de la metafísica como olvido» (de modo entonces «diferencial»), o, como dice el último párrafo, el ser se hace *visible* «como diferencia», y en este caso se trata, como dice el primer párrafo, de pensar «la diferencia en cuanto tal», que deviene «lo por pensar», «lo que hay que pensar» (*Differenz als solcher, in das zu-Denkende*).

La diferencia juega a mi parecer acá dos roles distintos: en uno es un método (el método diferencial) que permite poner ser y ente en una oposición de infinita «negación»; el otro rol es en cambio *dialéctico*, porque *como diferencia* pensamos la relación

última de ser y entes en su *como tal*. Enseguida, Heidegger describe ese «extraño estado de cosas»:

> Pues bien, este extraño estado de cosas –que lo ente y el ser siempre sean descubiertos a partir de la diferencia y en ella– podría ser aclarado de forma algo tosca de la siguiente manera: nuestro pensar representativo está hecho y organizado de tal manera, que establece en todo lugar, y ya de entrada, la diferencia entre lo ente y el ser, por medio de un proceso que, por así decir, pasa por encima de su cabeza a la vez que nace en ella. Habría mucho que decir y mucho más que preguntar acerca de esta explicación aparentemente esclarecedora pero demasiado apresurada, y antes que nada lo siguiente: ¿de dónde viene ese «entre» dentro del que debe insertarse la diferencia?
>
> [...] Entonces la pregunta anterior rezará, si la formulamos de modo más preciso: ¿cómo tiene que ser considerada la diferencia, cuando tanto el ser como lo ente aparecen cada uno a su manera *a partir de la diferencia*? Para satisfacer esta pregunta tenemos que situarnos en primer lugar bien enfrente a la diferencia. Esta posición frente a frente se hace posible cuando llevamos a cabo el paso atrás, pues lo próximo solo se nos ofrece como tal y la proximidad sale por primera vez a la luz gracias al alejamiento que con él se consigue. Mediante el paso atrás liberamos al asunto del pensar, al ser como diferencia, para que pueda ganar esa posición frente a frente, la cual, por otra parte, debe de permanecer absolutamente libre de objetos.

Acá es todo bastante claro: como toda la diferencia ontológica depende de ese «Entre» (*Zwischen*) entre el ser y el ente y se da «*a partir de la diferencia*», hay que «enfrentar la diferencia», hay que ponerse frente a frente a ella. Y «poniendo la diferencia a la luz» liberamos al pensar del ser. La estratagema heideggeriana es ahora clarificada: hay que «poner a la luz» la diferencia. Ahora que estamos *frente a* la diferencia y que la pusimos a la luz, y que

hicimos de la diferencia *lo que hay que pensar* (*das zu-Denkende*), podemos mirar todo el *diferenciarse del ser y del ente*, lo que Heidegger describe ahora:

> Sin dejar de contemplar la diferencia, pero permitiendo que entre ya mediante el paso atrás dentro de lo que está por pensar [*das zu-Denkende*], podemos decir que el ser de lo ente significa el ser que es lo ente. [...]
>
> El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora. Lo ente como tal aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del desencubrimiento.
>
> El ser, en el sentido de la sobrevenida que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión [*Unter-schied*]. La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese «entre» dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la *resolución* [*Austrag*] *desencubridora y encubridora* de ambas. En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada.

Inter-cisión es una palabra rara. La traducción es seguramente acá responsable de cierta confusión, pero sabemos por supuesto que en realidad es Heidegger el que complica las cosas, porque juega con la etimología de las palabras, obligando a los traductores a inventar soluciones complejas. En alemán, *Unterschied* significa simplemente «diferencia», pero Heidegger está subrayando que en la palabra alemana existe el prefijo *unter*, que deriva del latín *inter*, el «entre» del cual hablamos antes; Heidegger está entonces diciendo (hago una transposición del último párrafo): *El ser y lo ente se muestran diferentes gracias a una cosa que queda siempre igual: la diferencia. La diferencia es lo que tiene separados y crea el espacio (el «entre») de la relación de ser y ente. La diferencia*

ontológica en cuanto diferencia entre darse del ente y retirarse del ser es lo que muestra ambas cosas.

Así es más claro, creo, aunque menos literal. La diferencia es lo que permanece y que queda idéntico en esa sustracción. Ese idéntico que permite el diferenciarse Heidegger lo llama acá «la resolución desencubridora y encubridora» (*Austrag* es la decisión, la elección), en la cual, dice después: *waltet Lichtung*, reina el claro, en la cual *domina la aperturidad última.*

El lenguaje es fuerte. El gesto de *resolución* es igualmente fuerte. Heidegger está diciendo: hay que poner a la luz la diferencia, hay que ponerse frente a frente a ella, y así se abre la luz que domina el ser velándolo. Pero el punto ahora se clarifica ulteriormente:

> Al intentar pensar la diferencia como tal no la hacemos desaparecer, sino que la seguimos hasta el origen de su esencia, y en el camino pensamos la resolución entre la sobrevenida y la llegada. Se trata del asunto del pensar pensado un paso más atrás en la dirección que conviene a su asunto: se trata del ser pensado desde la diferencia. [...]

Otra vez hay una oscilación en el texto: al final habla del hecho de pensar el ser *desde la diferencia* (donde la diferencia parece más un método, el método diferencial). Pero antes dice que se debe «pensar la diferencia como tal» y agrega que se puede pensar *siguiéndola hasta el origen de su esencia.* Si este es el proyecto de Heidegger, yo veo muy claramente anunciado el proyecto de «decir lo indecible», de agarrar el origen (el Uno) borrando la barra, como dijimos antes.

> Esto también vale para la experiencia que tenemos de la marca que lleva en cada ocasión la diferencia de ser y ente, a la que corresponde en cada caso una interpretación de lo ente como tal. Lo dicho también vale de modo particular para nuestro intento de salir del olvido de la diferencia

> como tal por medio del paso atrás, y de pensar en esta como en la resolución entre la sobrevenida desencubridora y la llegada que se encubre a sí misma.

Acá revela bien un elemento que hasta ahora no estaba dicho: podemos pensar de manera precisa la diferencia como tal, y *eso coincide con «nuestro intento» de «salir del olvido»*. Esta idea de «salida» ya la discutimos en relación a Platón. Leyéndolo dijimos: no se trata de salir del círculo hermenéutico en el cual Platón dispone la filosofía, porque *no se puede salir*, sino que tenemos que «*hacernos cargo de una diferencia*» (así definimos la «genealogía»), tenemos que «habitar con conciencia el círculo hermenéutico». Ahora, en cambio, Heidegger habla de «salir del olvido»; a la pregunta: ¿podemos pensar la diferencia ontológica «como tal», y así salir del platonismo?, contesta: sí, simplemente debemos dar un paso hacia atrás, «desde lo impensado y la diferencia en cuanto tal, hasta la *verdad del olvido de la diferencia*». Entonces no se trataría solamente de deconstruir la historia de la metafísica a partir de esta idea del olvido del ser, sino de *reconquistar el sentido originario y verdadero del ser* saliendo del error de la metafísica y de su olvido. Eso revelaría *el paso atrás.*

En la conclusión del texto, Heidegger dice una cosa muy interesante, porque parece intentar protegerse de todas las críticas y decir: «Si no alcanzamos a dar el paso atrás, la culpa es del lenguaje, no mía». Se quiere salvar antes de ser condenado.

> Podría ser que todo lo que aparece en el camino del paso atrás sea simplemente usado y elaborado a su manera por la metafísica, que aún perdura, a modo de producto de un pensar representativo. De este modo, el propio paso atrás quedaría no consumado, y el camino abierto e indicado por él, no andado. La dificultad se encuentra en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico. Debe quedar abierta

> la pregunta acerca de si la esencia de las lenguas occidentales solo lleva en sí misma una marca metafísica, y por lo tanto definitiva, por medio de la onto-teo-lógica, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades del decir, lo que también significa del no-decir que habla. [...] La mirada a las dificultades del lenguaje debería ponernos en guardia para no convertir en moneda corriente el lenguaje del pensar ahora intentado, construyendo con demasiado apresuramiento una terminología, así como para no hablar ya mañana sobre la resolución en lugar de dedicar todos los esfuerzos a la penetración de nuestro pensar en lo ya expuesto.

Entonces, Heidegger, después de haber dicho que *existe la posibilidad* de dar el paso atrás, de salir del error metafísico, de pensar la diferencia como tal, después dice: es posible que no se alcance, y si no se alcanza, no es porque el proyecto de salir (del platonismo) es *imposible*, sino por una insuficiencia del lenguaje. Nuestras lenguas tal vez no son bastante buenas. Ese es el punto, pero no se debe en lo absoluto poner en discusión el principio. Así cierra el texto: no hay que apresurarse mañana y criticar esa idea de «resolución desencubridora y encubridora» en la cual *reina el claro*. Heidegger está pidiendo no hacer un proceso a sus palabras, sino más bien pensar en las buenas intenciones y los esfuerzos de su pensamiento.

Sin apresurarnos, entonces, podemos decir que Heidegger es acá muy claro en su oscilación y ambigüedad. En otros lugares la oscilación toma otras formas, otros motivos. Pero es evidente: Heidegger quiere que entendamos la filosofía como un gesto fuerte y capaz no solo de relevar la crisis del sentido, de anunciar el abismo (*Abgrund*) del pensamiento, sino también capaz de «ir más allá», agarrando el fondo (*Grund*) de ese abismo, de salir del círculo de la diferencia, pensándola en una *identidad* resolutiva.

Aufhebung heideggeriana

Repito el argumento que opusimos a Heidegger antes en vista de precisar la sospecha que estamos armando: si de un modo cualquiera pudiéramos llegar a pensar el «ser mismo» o a decir la «diferencia como tal», en el idioma intraducible e impensable del origen, si nosotros fuéramos capaces de pensar lo que está constitutivamente «ausente» del pensamiento, pensándolo, ya lo haríamos «presente», transformándolo en lo que no es. Haríamos del Uno un Dos. Ese argumento no tiene fallas y no deja soluciones medianas.

Ahora bien, ese principio no funciona siempre con Heidegger, y parece al contrario permitirnos aislar y producir una resistencia a lo que ya llamamos la *ideología de la apropiación.* El «principio del Dos», por llamarlo así, o más sencillamente el principio diferencial al cual hay que atenerse con Heidegger, se opone resueltamente a las transformaciones internas que señalamos en *Ser y tiempo.* Vimos que el tópico propio/impropio se sobreponía a la diseminación del *Dasein,* y vimos cómo un cierto movimiento de *apropiación del Selbst* terminaba por transformar los términos del discurso existencial heideggeriano. Pero la expresión «ideología de la apropiación» funciona muy bien también para indicar un cierto uso del *desplazamiento* de las palabras filosóficas: desde el ser, hasta el *Ereignis,* pasando por un modo de pensar el decir poético. Es siempre en vista de un *valor ulterior de sentido* (Derrida dirá en vista de un principio *logocéntrico*) que habría que apropiar el acontecimiento del sentido y que Heidegger mueve y modifica su pensamiento con los años. Y por fin, la expresión «ideología de la apropiación» funciona aún mejor si la pensamos en un sentido dialéctico: es lo que acabamos de ver en el texto.

Contra todo eso, nosotros estamos oponiendo un argumento único (sustancialmente heideggeriano): acusamos a Heidegger

de atenerse siempre, en todo momento de su producción filosófica, aunque en distintas formas, a un cierto «mecanismo» de pensamiento, que corre constante y soterradamente el peligro de una caída «dialéctica». Heidegger intenta en todo momento de su obra fabricar una *solución al problema de la metafísica*, quiere realizar una *Überwindung der Metaphysik*, una superación (en alemán, *Überwindung* es una transformación, *wenden*, que nos llega más allá, *über*, es más bien un «sobrepasar»). Él intenta encontrar una solución a lo impensable de la filosofía que lo haga pensable o decible, intenta volver al «origen del sentido». Eso decía Heidegger: hay que *salir del olvido*, salir del platonismo, superar a Nietzsche, Schelling, Kant y Husserl y reconquistar el sentido en su «surgimiento inicial» como diferencia.

En *Identidad y diferencia*, Heidegger dice todo eso de modo muy oscilante. Empieza diciendo que «el diálogo con la historia del pensar no tiene en lo absoluto el carácter de *Aufhebung*», de superación dialéctica, pero después lo concibe como un *paso atrás* capaz de revolucionar el pensamiento englobando sus momentos y saliendo de ellos. Y para realizar ese paso es necesario, decía el texto, *pensar la diferencia como tal*, hacer de la diferencia un *zu-Denkende*, porque solo eso nos permitirá «posicionar uno *frente* al otro» ser y entes, encontrando así la «resolución desencubridora y encubridora», es decir permitir, desde la diferencia como tal, ver el diferenciarse de la diferencia (de ser y ente), siguiendo hasta el origen de su esencia la diferencia ontológica.

Ahora bien, eso no es una contradicción o un error, es simplemente algo que arriesga compartir el terreno de una «ideología», es decir una intención interpretativa que «orienta» el pensamiento de la diferencia ontológica hacia una apropiación de su movimiento. Así, más allá de la terminología heideggeriana, de la manera de decir las cosas, del misticismo o del énfasis del discurso heideggeriano, que, si se quiere pensar con él, se pueden

–y se deben– poner entre paréntesis, queda una «orientación» filosófica bastante definida (y, creo, fuera de dudas): para llevar el pensamiento a su último nivel de «autocomprensión» o de transparencia filosófica, hay que resolver, apropiar y disolver la aporía de la diferencia (el texto decía: «Al intentar pensar la diferencia como tal, no la hacemos desaparecer, sino que la seguimos hasta el origen de su esencia»). Heidegger no quiere solamente pensar según la diferencia de Uno y Dos, sino que quiere, a través del pensamiento de la diferencia, agarrar el hacerse de Uno y Dos, agarrar el origen de todo el sentido.

Y hay que ver esto en el argumento de Heidegger: es precisamente porque él intenta mostrar que el ser siempre se retira, se encubre y se esconde, que es necesario revelar, desencubrir, mostrar la diferencia en su acto original. Ese es el punto central (dialéctico) del argumento de Heidegger, que se podría cuasi banalizar –conscientes sin embargo que se trata de una banalización– al observar la postura o la actitud interna al gesto en cuestión: ¿qué hace el filósofo frente al «retirarse del sentido», se abandona a una decepción sin recursos? No: fabrica una estratagema filosófica con la cual, mientras muestra el retirarse del ser, da acceso al diferenciarse *en cuanto tal* de ser y entes, asegurándose así una «solución» fuerte al tema del *origen del sentido*, una «resolución desencubridora», decía el texto, en la cual «reina el claro de lo que se cierra velándose». El filósofo pone así en claro lo que se esconde (no el ser que no se puede poner en claro, pero sí la diferencia, que juega así el rol de «punto de luz» sobre el oscuro ser).

Si es así, la cuestión parece tomar un sentido que ya no corresponde a las intenciones generales genealógicas de la filosofía de Heidegger. Preguntamos: ¿hay que *hacerse cargo* de la diferencia, hay que habitar el círculo hermenéutico del sentido, hay que pensar según una no-coincidencia, no-adecuación, no-identidad de las palabras últimas (eidéticas) que se creen capaces de decir la

verdad del sentido; o en cambio ahora se trata de *decir la verdad de la diferencia*? Heidegger parece muchas veces confundir esas dos posibilidades, y decidirse por la segunda.

Se podría expresar esa misma oscilación con el tema del olvido: ¿qué hacemos filosóficamente con ese tema? En un primer rasgo, el olvido es, como decía el Heidegger de *Ser y tiempo*, algo constitutivo de nuestra manera de *enfrentar* el sentido (como se podía ver en la relación *Zuhandenheit/Vorhandenheit*, que al final nos revelaba que cualquier objetivación de la cosa (*vor-*) nos hace perder su origen, y que un acercamiento al origen (*zu-*) implica la imposibilidad de objetivar la cosa. Lo vimos con el ejemplo del martillo («cuanto menos solo se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo»); ahí el olvido era *infinito* o, más precisamente, jugaba el papel de *principio diferencial*. En un segundo rasgo, muy distinto del primero, el olvido es solamente *el de la metafísica* y *hay que superarlo*, como decía el texto que leímos, que proponía una «solución», un «paso atrás» capaz de hacernos salir del olvido de la metafísica.

Estas cuestiones no encuentran una respuesta definitiva en Heidegger. Leyéndole se observa una cierta oscilación. Agrego que se trata de una oscilación cuasi nietzscheana: se parece a la aporía de la «fuerza de la debilidad» o de la «debilidad de la fuerza» y a la doble tendencia propia del nihilismo. El nihilismo puede de hecho ser definido, en cuanto es una desvalorización de todos los valores, como la *fuerza* de poner en discusión *cualquier fuerza*. Y diciendo eso se ve que la contradicción le es constitutiva. Dos exigencias son simultáneas y contradictorias en el nihilismo: se trata de suspender cualquiera lógica del poder racional, de suspender el sentido frente a su «nada» (*nihil*), pero sin hacer de esta suspensión, de la nada del sentido, un nuevo sentido (lo que es lo más difícil porque la «nada» termina por «hacer sentido»). El nihilismo no puede ser comprendido como el simple recurso a la nada

como última explicación del pensamiento; no es la simple oposición de la nada al saber (o al ser), sino que el nihilismo implica al mismo tiempo un movimiento contra su mismo movimiento. Eso se trata de pensar a la vez: el nihilismo es un movimiento contra cualquier movimiento, incluso el suyo. El nihilismo es una exigencia de ruptura que se transmite constantemente a cualquier *poder* del pensamiento, incluso al *poder de la nada*; en este sentido se puede leer la frase de Nietzsche: «el desierto crece». Para decirlo en otras palabras, el nihilismo es la exigencia del pensamiento de afirmar su no-poder constitutivo, una exigencia entonces *infinita*, porque «crece» (como el desierto) en la medida de la extensión del pensamiento mismo. Es decir, una exigencia *infinitamente poderosa en su búsqueda de infinita debilitación* (*o frágilización*). El nihilismo es entonces ya contradicho por sí mismo, él es ya remitido a la *indecidibilidad de la fuerza.* Nietzsche habla de dos formas de nihilismo, una que él llama «nihilismo incompleto» que termina por transformarse en positivo (es cuando, frente a la ausencia del sentido, de la aniquilación de los valores, se termina por instaurar un nuevo valor ideal, suprasensible); la otra forma del nihilismo es la que Nietzsche llama «nihilismo completo», que en cambio sería capaz de portar la inversión del valor de todos los valores antiguos hasta la *negación* del mundo suprasensible, sin que en esta inversión el lugar dejado vacío por la muerte de Dios sea ocupado por un nuevo valor. Así, este segundo nihilismo impide cualquier pretensión de *superar el nihilismo* o de controlar el *nihil* (o la diferencia) o de tener un poder sobre él, porque eso sería, inversamente, la verdadera realización del nihilismo del primer sentido. El nihilismo completo es entonces un pensamiento contradictorio, suspendido en sí mismo, que no puede resolverse en un sentido o en un fin.

Algo similar me parece ver en Heidegger: la conciencia de la circularidad contradictoria del sentido metafísico y, al lado de

eso, una tentación siempre renovada de agarrar el sentido de la nada, de hacer del *Abgrung* un *Grund*, solucionando así el vacío del platonismo. Heidegger deconstruye la ideología del pensamiento, dice remitir el pensamiento a su abandono, a su ausencia de fundamentos, se opone a cualquier apropiación lógica, nos habla del misterio, de lo oculto, de lo poético, de lo abismal, del secreto, etc.; salvo que después quiere *apropiar ese abandono, esa ausencia de fundamento*, salvo que después quiere *apropiar la desapropiación lógica*. El doble sentido del nihilismo es así similar al doble movimiento de *Ereignis/Enteignis* –que veremos también en Derrida, pero bien distinto en su efectividad performativa–: en Heidegger, la apropiación es una radical expropiación, se dice, pero ese mismo punto oculta un secreto: ¡que diciendo «expropiación» la estoy apropiando! Me opongo a la fundación del origen del sentido, y así encuentro la fundación última del origen del sentido. Eso es *precisamente* lo dialéctico: digo que no hay ninguna *Aufhebung*, y ese decir mismo es la realización última de la extrema *Aufhebung* del sentido. Digo que mi filosofía es tan debilitante que puede fragilizar todas las otras, y así, en el mismo movimiento, estoy produciendo otra fuerza filosófica. Afirmo que *es imposible superar la metafísica*, y esa afirmación es una superación de la metafísica. Interrumpo la filosofía diciendo que lo griego se perdió y que con Platón todo se transformó irremediablemente, y así, al mismo tiempo, produzco otro acceso a lo griego, todo según una secreta, invisible, casi imperceptible –pero poderosísima– ideología apropiativa. Digo que el ejercicio poético muestra los límites del decir, y filosóficamente sobrepaso esos límites poéticos y los transformo en una «resolución» filosófica.

5
La voz de Derrida

La posición de Derrida

Jacques Derrida se inscribe *en* la tradición fenomenológica pero en vista esencialmente de *romperla*, en vista de interrumpir su curso y de destruir el proyecto fenomenológico como tal. Él se ocupa mucho y a todo momento de su producción de fenomenología, y es seguramente desde allí que Derrida empieza a «filosofar». Desde su tesis de doctorado sobre Husserl, publicada en Francia como introducción al texto husserliano *El origen de la geometría*, hasta todos los textos del intervalo 67-72 (*De la gramatologie*, 1967; *La voix et le phenomène*, 1967; *L'écriture et la différence*, 1967; *La dissemination*, 1972; *Marges de la philosophie*, 1972; así como un pequeño texto-entrevista que vamos a leer enseguida, *Positions*, 1972), todos sus primeros textos son esencialmente una serie repetida de distintas respuestas tanto a la manera husserliana de entender el problema del sentido como al problema de la diferencia ontológica heideggeriana, que intentan producir una *nueva figura de acceso al sentido.*

Vemos directamente cómo Derrida presenta su posición en *Posiciones* (en la traducción de M. Arranz, Pre-Textos, Valencia, 1977) y cómo se dispone en relación a Husserl y Heidegger:

> *La voz y el fenómeno* [...] es quizás el ensayo que más estimo. *De la gramatología* se refiere a él y economiza el desarrollo. Pero en una arquitectura filosófica clásica, *La voz* vendría en primer lugar: se sitúa en un punto que, por razones que no puedo explicar aquí, parece jurídicamente

> decisiva la cuestión del privilegio de la voz y de la escritura fonética en sus relaciones a toda la historia de Occidente, tal como se representa en la historia de la metafísica, y en su forma más moderna, más crítica, más vigilante: la fenomenología trascendental de Husserl.

Aquí Derrida plantea el núcleo de su movimiento en relación a Husserl: la fenomenología trascendental sería el «momento sumo» de la tradición filosófica y de su error fundamental, aunque sea también su momento crítico: toda la historia de la metafísica estaría determinada, según Derrida, por una cierta comprensión problemática de la *voz*. Es lo que Derrida llama «fonocentrismo» (*phonè* en griego es la voz): la metafísica sería dominada por una «racionalidad fonocéntrica», es decir por una racionalidad que «esencializa» la voz. La voz es aquí figura de un sentido en lo que se distingue de un «trazo escrito», produciendo la convicción de la presencia del sentido puro *más allá* de su «inscripción material». En ese sentido, la voz sería el «mensaje», el principio de «intención significante» de un trazo escrito (lo que nosotros llamamos «la significación» de un «signo», o su «querer decir»), e implicaría así la intención de «destacar» una verdad desde una «marca escrita» (una huella). La voz es también en la metafísica metáfora de la «autoconciencia», principio anímico de un significado puro, no contaminado con las exigencias de la comunicación.

Entonces, la voz, en la metafísica, correspondería en general a la presuposición (que es, según Derrida, profundamente problemática) de una *presencia pura del sentido a una conciencia.* Lo que nosotros describimos anteriormente con la oposición de signo y significación, acá Derrida lo está explicando con la oposición de escritura y voz, de «inscripción material» y «sentido puro». Los términos cambian, pero la oposición queda igual. Enseguida veremos cómo, al cambiar los términos, Derrida quiere naturalmente mostrar algo radicalmente nuevo.

Ahora, ¿en qué sentido la fenomenología de Husserl es para Derrida la síntesis perfecta de todo este camino de la metafísica?

> ¿Qué es el «querer decir», cuáles son sus relaciones históricas con lo que se cree identificar bajo el nombre de «voz» y como valor de la presencia, presencia del objeto, presencia del sentido a la conciencia, presencia a sí en la palabra que se dice viva y en la conciencia de sí?
>
> El ensayo que plantea estas cuestiones puede también leerse como la otra cara (recto o dorso, como usted quiera) de otro ensayo, publicado en 1962, en introducción a *El origen de la geometría,* de Husserl. La problemática de la escritura estaba ya presente, como tal, y religada a la estructura irreductible del «diferir» en sus relaciones a la conciencia, a la presencia, a la ciencia, a la historia y a la historia de la ciencia, a la desaparición o al retardo del origen.

Derrida está diciendo que la voz sería el medio a través del cual la filosofía (incluso Husserl) se habría *puesto en presencia de la cosa «dicha»*, frente a una conciencia en sí misma. Y está diciendo que con esta «puesta en presencia del sentido» a través de la voz se perdería lo que él llama aquí la «estructura irreductible del diferir» y, sobre todo, como dice al final: se haría «desaparecer el origen», se olvidaría «el retardo del origen». La metafísica entonces cometería el error de querer siempre anular u olvidar un cierto retardo del origen.

¿Qué quiere decir eso? Es un poco lo que vimos con el ejemplo de la mamá que, mirando a su bebé y describiendo el sentido de sus gestos, olvidaría la diferencia entre signos y significaciones, perdiendo *algo*: perdiendo el «irreductible diferir» de signos expresivos y significación lingüística, el diferir, para emplear la oposición de Derrida, entre la «inscripción material» de lo dicho (el grito del bebé) y la «voz pura» de la mamá que interpreta los signos.

Del mismo modo, la metafísica (y todavía Husserl) olvidaría la diferencia entre el origen del sentido (su acontecimiento) y el sentido puro (la significación). O dicho de otro modo, Husserl intentando definir el querer-decir último del sentido con la noción de vivencia, y pensando la fenomenología como la *ciencia de esas vivencias*, pensaría poder agarrar el origen (la vivencia en cuanto relación eidética), olvidando cierto retardo del origen (el diferir constitutivo y sin descanso del origen desde el sentido). En esta búsqueda del origen del sentido, Husserl intentaría entonces «agarrar» la *transparencia veritativa del querer decir* (*o de la voz o del sentido*).

Volveremos sobre esto para entenderlo de modo más preciso. Ahora leamos otro punto de la entrevista, en la cual Derrida habla de su matriz heideggeriana.

> Nada de lo que intento habría sido posible sin la apertura de las cuestiones heideggerianas. Y, en principio, puesto que aquí debemos decir las cosas rápidamente, sin la atención a lo que Heidegger llama la diferencia entre el ser y lo que es, la diferencia óntico-ontológica tal como ha permanecido de una cierta manera impensada por la filosofía.

Derrida está diciendo que Heidegger es entonces fundamental para su gesto filosófico: es gracias a él que Derrida puede introducir el tema del «diferir originario», y puede mostrarlo como lo «impensado de la filosofía». Pero...

> Pero a pesar de esta deuda respecto al pensamiento heideggeriano, o más bien en razón de esta deuda, intento reconocer, en el texto heideggeriano, que no es ni más homogéneo ni más continuo que cualquier otro, ni por todas partes igual a la mayor fuerza ni a todas las consecuencias de sus cuestiones, intento reconocer en él signos de pertenencia a la metafísica o a lo que él llama la onto-teología.

... pero es precisamente gracias al modo de poner las cosas de Heidegger («gracias a esta deuda») que Derrida quiere oponerse a Heidegger: él no fue en todas partes de su obra coherente con la radicalidad de su cuestión. El intento de Heidegger de escapar a la metafísica de la presencia, en realidad no solo no funciona, sino que es más bien una caída en la metafísica, en la «onto-teología».

> Heidegger reconoce, por otra parte, que ha debido, que se debe siempre tomar prestado, de manera económica y estratégica, los recursos sintácticos y léxicos del lenguaje de la metafísica en el momento mismo en que se la deconstruye.
>
> Debemos, por tanto, trabajar en el reconocimiento de esas influencias metafísicas y en reorganizar sin cesar la forma y los lugares de cuestionamiento.

Observa acá Derrida: es Heidegger mismo en algunos lugares el que reconoce que siempre se habla en el idioma de la metafísica, que la *deconstrucción de la metafísica se hace con las palabras y las estrategias mismas de la metafísica*, es decir que «no se puede salir». Entonces debemos «reorganizar» la tarea de la «deconstrucción de la metafísica» en función de esta constatación, porque no podemos de ningún modo hablar de la metafísica desde su «afuera» (hablar, filosofar, escribir libros de filosofía, implica estar «adentro»). Así, Derrida está observando que habría una cierta facilidad en la «solución» ontológica heideggeriana: él quiere salir del platonismo, quiere engendrar un «pensamiento del ser», y con eso, como ya observamos, *solucionar* la cuestión del sentido. ¿Pero se puede *solucionar*? ¿Se puede *decir el acontecimiento originario del sentido*? Y al final, ¿se trata de eso en el propósito genealógico buscado? ¿No debe acaso la genealogía tomar en cambio una distancia constitutiva de toda economía o estrategia resolutiva?

> Ahora bien, entre esas influencias, la determinación última de la diferencia en diferencia óntico-ontológica –tan

> necesaria y decisiva como sea la fase– me parece retenida todavía, de una extraña manera, en la metafísica.

Acá viene el punto: la diferencia ontológica heideggeriana, la diferencia entre el ser y el ente –esa que por un lado es decisiva– no alcanza a salir de la metafísica, poniéndola en cuestión por fuerza de un «impensado», sino que tiene mucho que ver con la metafísica, «de una extraña manera» (Heidegger, como vimos, hablaba en *Identidad y diferencia* de un «extraño estado de cosas»: es una extrañeza entonces observada y compartida por ambos filósofos). La diferencia ontológica no sería para nada, entonces, el medio para poner en cuestión el sentido de la metafísica, ni para dar un «paso más allá», como pensaba Heidegger (después vamos ver por qué), sino un modo para quedarse definitivamente adentro de la metafísica.

Es entonces el esquema mismo de la diferencia ontológica el que hace problema, y no puede por eso dar la solución al problema de la metafísica. ¿Qué hacer entonces?

> Quizás entonces es necesario, según un gesto que sería más nietzscheano que heideggeriano, yendo al final de este pensamiento de la verdad y del ser, abrirse a una *différance* que no esté todavía determinada, en la lengua de Occidente, como diferencia entre el ser y lo que es. La *différance* –en cuarto lugar– nombraría, por lo tanto, por provisión, ese despliegue de la diferencia en particular, pero no solamente, ni ante todo, de la diferencia óntico-ontológica.

Es necesario, dice acá Derrida –con una fuerza nietzscheana, es decir con un abandono total de la pretensión de «fuerza» de la metafísica, y entonces con un movimiento cuasi nihilista–, seguir a Heidegger y transformar en lo posible la cuestión de la verdad y del ser, pero hay que hacerlo hasta el punto de abrir la cuestión del sentido a *otro tipo* de diferencia, una diferencia indeterminada

en la lengua de Occidente y más profunda que la diferencia ontológica (que es todavía del mismo orden de la verdad metafísica). Esa Derrida la llama acá *diferance.* (Vamos a ver después qué significa la inserción de la «a» en esta palabra).

> Sin duda, hay un cierto fonologismo heideggeriano, un privilegio no crítico que él acuerda, como en todo el Occidente, a la voz, a una «sustancia de expresión» determinada. Este privilegio, cuyas consecuencias son considerables y sistemáticas, se deja reconocer, por ejemplo, en la prevalencia significativa de tantas metáforas «fónicas», en una meditación sobre el arte que conduce siempre, a través de ejemplos cuya selección está muy marcada, al arte como «la verdad puesta en obra».

Este texto concluye con algunas precisiones críticas contra Heidegger: hay temas, el arte, pero en particular la poesía (y otros también) con los cuales Heidegger retoma, de manera evidente, la postura típica de la metafísica, la del «fonologismo», asignando un privilegio sin justificaciones a la voz, en cuanto lugar de la verdad, lugar de la palabra del ser: *la verdad en obra* (esto es, la deuda metafísica de Heidegger, el punto «no crítico» de su planteamiento).

> Ahora bien, la admirable meditación por la que Heidegger repite el origen o la esencia de la verdad, no pone jamás en duda el lazo al logos y a la phonè. Así se explica que, según Heidegger, todas las artes se desplieguen en el espacio del poema que es «la esencia del arte», en el espacio de la «lengua» y de la «palabra».

Habría una falta en la obra de Heidegger debida al hecho de no haber sido capaz de deconstruir la esencia de la verdad hasta el punto de poner en discusión la correlación de *logos* y voz, lo que produce, según Derrida, consecuencias importantes en todo punto de su obra, concerniendo al «espacio de la palabra».

La palabra de la verdad

Estos dos trozos de texto de la entrevista nos dan una mirada muy general del gesto y de la intención de Derrida. Él quiere mostrar que Husserl es el punto último de una tradición metafísica en relación a la voz. Y quiere mostrar que Heidegger, precisamente viendo el error de Husserl y queriendo superarlo, es el más metafísico de todos, reproduciendo, a pesar suyo, el modelo fonocéntrico.

Ahora intentemos entender por qué Derrida dice eso, y también poner los asuntos derridianos en el juego de nuestro camino. Derrida plantea antes que todo un nuevo modo de considerar el dualismo. Hasta aquí vimos que con Platón se trata de pensar la relación «imágenes habladas/verdad»; con Husserl intentamos pensar la cosa en términos intencionales, según la oposición de noema y noesis; con Heidegger, según la oposición («impensada por la filosofía») de entes y ser, oposición que, según él, haría salir del dualismo metafísico y entrar en el «nuevo inicio del pensamiento». Derrida sugiere que la historia de la metafísica puede ser entendida con un filtro nuevo y con otra oposición (pero vamos a ver después que no es realmente una oposición como las otras, en el sentido que para Derrida sería más bien la matriz común a todos los dualismos): la oposición *phonè* y *grammè*, «voz» y «escritura»; interno/externo, intención significante/expresión en tanto cuerpo sensible de la significación. Esta oposición, como las otras desde Platón a Heidegger, es otro modo de pensar la oposición que nosotros llamamos «signo/significación», y se inscribe entonces directamente en esta tradición. Y sin embargo la modificación de vocablos permitiría alterar los términos de la cuestión en cuanto no admitiría ninguna «simplificación fenomenológica»: la oposición de voz y escritura no ofrece la posibilidad de encontrar una «solución» anti-metafísica, como en la oposición husserliana

de noesis y noema (que se unen en la reducción eidética), o en la oposición heideggeriana de ser y entes (que se piensan resolutivamente gracias a la idea de la diferencia ontológica). La oposición derridiana *suspende radicalmente la pretensión anti-metafísica de la fenomenología*, haciéndola llegar a otro nivel.

Ahora, ¿qué nos dice Derrida de nuevo a través de esta oposición? ¿Y cuál sería el «pecado» de la filosofía que él llama «*fonocentrismo*», asignándolo como una «culpa» a toda la historia de la metafísica? Siempre para Derrida la filosofía se puso como objetivo pensar (lógicamente) una «verdad en cuanto tal», establecer los términos de un *discurso verdadero alrededor de la verdad*, un discurso capaz de decir, de pronunciar la verdad (de engendrar la «verdad a través de un dicho» –«a través de»–, y no necesariamente «en» un dicho; por ejemplo, Heidegger está más bien al límite de este enunciado). Es decir, la filosofía se pensó siempre como un acceso capaz de *resolver* discursivamente la cuestión de la verdad. Y frente a esta cuestión de la verdad se constituyeron, según Derrida, dos perspectivas: por un lado la verdad consistiría explícitamente en la *presentación de la cosa en su carácter universal*, y por otro residiría en la *comprensión filosófica de una diferencia constitutiva con la presencia*.

En la primera perspectiva, ya lo entendieron, está Platón, con su resolución por la *verdad ideal*, pero también está Husserl, con su intención de promover una «intuición eidética pura» de adecuación de noema y noesis, que permite «llenar de sentido» el acto intencional y de presentar el *eidos*, la «cosa en carne y huesos» (*leibhaftig*) para una «conciencia», a través del método de la reducción fenomenológica. En la segunda perspectiva estaría claramente Heidegger, con su pensamiento de la diferencia ontológica.

Ahora, con respecto de la primera perspectiva, Derrida considera que el fonocentrismo consiste en el hecho de asignar una

prioridad problemática a la voz por encima del trazo escrito, es decir, en los términos de Husserl, una prioridad de la «significación» (lo que el *eidos* dice) por encima de la «expresión» (el *cómo* en que el *eidos* se lo dice). Es decir, si hay un *eidos* puro, el *eidos* por ejemplo del «rojo», que vale universalmente como principio eidético común a todas las vivencias particulares del rojo, ¿cómo se relaciona ese *eidos* con los rojos materiales que puedo percibir?

Derrida observa con mucha precisión cómo en los textos de Husserl comparece esta preocupación. Husserl, presentando el *eidos*, sobre todo en las *Investigaciones lógicas*, pero también en las *Ideas*, se da cuenta del hecho de que hay entre el contenido del *eidos* y su expresión una *diferencia*. Derrida no deja pasar inobservada esta diferencia: la diferencia que Husserl observa entre el «sentido en cuanto visión directa, pura» y el «sentido en cuanto expresión del lenguaje».

Sigamos un momento con ese ejemplo del rojo, que es un ejemplo del mismo Husserl. El *eidos* del rojo es pensable solamente a partir del «rojo de este techo», dice Husserl, queriendo así ser fiel a su doctrina de la intencionalidad: no se piensa abstractamente, sino siempre según un acto intencional frente a un noema. Es claro para Husserl que la expresión, el lenguaje empírico (la palabra «rojo», o el rojo de ese techo), no es el «rojo» como *eidos*; sin embargo, esta diferencia para él *no compromete la unicidad del eidos*. Puedo decir, por ejemplo, el «ganador de Jena» o el «vencido de Waterloo», es decir puedo utilizar distintas expresiones, pero siempre la palabra, la expresión *quiere decir* Napoleón. Y esto, para Husserl, ocurre siempre: en el uso corriente de las palabras (lo *dicho*) debemos superar la expresión en dirección de la significación eidética (el *querer decir*).

Entonces, ¿qué es el lenguaje para Husserl? Él lo define en el § 124 de las *Ideas* (discutido por Derrida en el texto «La forma y el querer decir», en *Márgenes de la filosofía*). Y en particular, ¿cómo

se relacionan las expresiones del lenguaje con el *eidos* puro? La respuesta de Husserl (que reflota los problemas que ya observamos con Heidegger) es la siguiente: el sentido eidético, el *eidos*, es un nivel pre-expresivo (ante-predicativo), independiente del lenguaje (por eso es «puro»), y es eso que funda la posibilidad del lenguaje. Entonces, el lenguaje (las expresiones, las palabras, los signos) tiene solo un carácter derivado, el lenguaje es póstumo a la relación eidética (es decir, ante todo «comprendo» algo eidéticamente, y después lo expreso en palabras). Así, el lenguaje, dice Husserl, no es nada más que «un *médium* intencional que tiene como rasgo esencial reflejar [*widerzuspiegeln*, literalmente: "devolver en espejo"] la intencionalidad en cuanto a su contenido». El lenguaje es para Husserl un *puro espejo* del querer decir («dicho» y «querer decir» están en espejo, sin alteraciones fundamentales; no son lo mismo, pero se reflejan sin alteraciones). (Y eso está, se ve bien, en una proximidad absoluta con lo que vimos en Platón con la línea de *La República*). Y concluye Husserl en el mismo parágrafo de las *Ideas* que la expresión es por tanto «improductiva», no hace nada más que repetir (sin agregar nada nuevo) la forma conceptual (el *eidos*), no produce nada nuevo. Hablando no hacemos nada más que adaptar una significación preexistente a una expresión. (Visión esta muy tradicional en la filosofía: encontramos los mismos argumentos en el Aristóteles de *De la interpretación*).

Ahora, pregunta Derrida, si no son lo mismo expresiones y *eidos* (significación), ¿en qué consiste su diferencia? ¿En qué sentido el signo, la palabra o la expresión no es la significación? ¿Y qué significa el retardo entre «querer decir» y «dicho» (el *eidos* viene para Husserl *antes* de la expresión)? ¿Pero qué hay *antes* de la expresión exactamente? ¿Qué comprendo y cómo lo comprendo *antes* de decir? Husserl (y la tradición filosófica entera), de hecho piensa de este modo: observa una cierta distinción entre expresión

y significación, entre signo verbal y lo que el signo indica, entre el *modo* de decir algo («rojo», «*rouge*», «*red*», «*rosso*», «*vermelho*») y lo que digo, la significación a la cual estoy refiriéndome hablando (el «rojo como tal», lo que queda idéntico a sí mismo en toda expresión). Y resuelve la cosa así: el lenguaje es póstumo, interviene simplemente al momento de la necesidad de la comunicación. Es solo cuando quiero expresar al otro lo que «quiero decir», la esencia, solo cuando tengo que «crear un puente» entre mi interioridad significante y su interioridad significante, que llegan las palabras, pero lo que pienso *ya está*. Este «puente» (los signos, las palabras) no es nada más que un recurso empírico que tiene que obedecer a algunas contingencias empíricas, y por eso puede «variar» («rojo», «*red*», «*rosso*», «*rouge*», etc.). Pero, para Husserl, por ejemplo, cuando hablo conmigo mismo, en mi interioridad, *no utilizo palabras o expresiones*, sino que *me entiendo sin ulteriores recursos*, porque estoy en contacto directo con el *querer decir*, con el *eidos*, sin necesidad de pasar por signos (esta es la «voz» en el idioma de Derrida: la anterioridad de la voz que Derrida observa en toda la metafísica).

Y ahora Derrida ataca, desde tres lados, y lo hace con la ayuda de De Saussure por los dos primeros, es decir con la ayuda de la pareja significante/significado (s/S).

(1) Una primera objeción de Derrida es la siguiente: la idea de una antecedencia de la significación sobre el signo (la idea de una «voz pura interna», de un «querer decir» eidético que solamente después de haber sido pensado se expresa) es problemática. Cuando digo «rojo», o cuando pienso en mi absoluta interioridad «el rojo» en tanto significación pura, en tanto *eidos*, eso que pienso no es en sí mismo nada más que un «fenómeno diferencial». Cuando decimos «rojo», ¿de qué hablamos? Hablamos de un significante diferencial en relación a nuestras experiencias, de lo que es común a todo lo que experimentamos reconociendo

empíricamente el rojo. Hablamos como de una «suma» de los rojos vistos, o del rojo «dominante» en los rojos vistos. Si existe algo como un «concepto» eidético del rojo, lo podemos pensar entonces solamente *en oposición* a los rojos vistos: no existe autónomamente o anteriormente. Entonces, para Derrida, hay que empezar reconociendo lo siguiente: la significación (eidética) existe solamente en cuanto está en una relación diferencial infinita con sus expresiones, porque depende siempre (diferencialmente) de esos horizontes expresivos. El rojo de los griegos antiguos, o lo «purpúreo», por ejemplo, era un concepto instituido gracias a las experiencias posibles del rojo, que no es ni más ni menos «rojo» que nuestro «rojo». Es diferencial, en relación a las experiencias expresivas en cuestión.

Así, tenemos que pensar la significación a partir de una serie de diferencias de la expresión; pero (2) segunda objeción de Derrida: vale asimismo el inverso, porque también la expresión es diferencial. La expresión, el signo, el sonido material con el cual digo «rojo», no conlleva la significación porque el sonido esté *esencialmente* conectado a la significación. Puedo decir «rojo», «*rouge*», «*rosso*», «*red*», «*vermelho*», todas esas palabras valen y ninguna de estas palabras es roja. (Es por eso, según Saussure, que la lengua, aunque tienda a permanecer, a ser estable, se puede modificar, produce desplazamientos dialectos y mutaciones que afectan la relación s/S). El punto es que el signo está *inmotivadamente* conectado con una significación, como piensa el convencionalismo (desde el personaje Hermógenes del *Crátilo* de Platón hasta la lingüística moderna). Estas palabras, «rojo», «*rouge*», «*rosso*», «*red*», «*vermelho*», son totalmente arbitrarias para nombrar el rojo e, incluso, funcionan para indicar el rojo solamente si ya tenemos la idea de rojo (la palabra «rojo» no es un sonido cualquiera, es un sonido que permite indicar una significación que tengo que entender anteriormente). Debo ya saber lo que significa la palabra

rojo para utilizarla. (Es lo mismo que vimos antes: porque el grito del bebé pueda significar «tengo hambre», según una intención significante, el bebé tiene que haber ya elaborado la validez pública de la expresión). Entonces debemos reconocer lo siguiente: el signo o la expresión está en una infinita diferencia de las significaciones: funciona solamente por una relación diferencial a la significación, no existe en sí. El grito del bebé es, como observamos antes, en una diferencia constitutiva de la significación «hambre». O al mismo modo, cuando digo: esta camiseta es roja, no quiero decir que *es* el rojo en sí mismo, sino que es una posible modalidad diferencial del rojo.

Pero (3) tercera objeción de Derrida –y acá damos el último paso, que bloquea definitivamente cualquier prolongación del proyecto fenomenológico de Husserl, que no puede más, con este golpe, intentar «corregirse» manteniendo idéntica la intención de agarrar la relación eidética–: no solamente la significación y los signos son mutualmente diferenciales, sino lo es también la relación de los dos S/s, es decir *cualquier acontecimiento del sentido* es diferencial: no podemos nunca *aislar* la significación, no podemos pensar la «presencia plena del sentido (eidético)» según una supuesta «anterioridad», porque ella siempre está en relación a la expresión. Ni podemos expresar algo produciendo sonidos casuales y esperando que con esos se engendre al final un sentido. Y eso significa, contra Husserl, que también cuando me hablo a mí mismo, en mi pura interioridad, lo hago con expresiones. Me digo: «¡rojo como este techo!», o me digo: «rojo, un poco más claro que ese techo». No podría presentarme a mí mismo el rojo, ni siquiera en mi interioridad más profunda, sin pensarlo en una relación (diferencial) con las cosas rojas. ¿Cómo podría decirme a mí mismo que estoy pensando el rojo sin utilizar signos? Necesitamos signos para pensar significaciones. Es una ley «trágica», para así decir, esto es, inevitable y sin recursos del pensamiento,

que Husserl, así como Platón quisieron sobrepasar. Hay el rojo en sí, dice uno, y el otro agrega: hay *eidos* antepredicativo; para Derrida, en cambio, las cosas no funcionan así: no puedo, por ejemplo, pensar al perro sin una palabra para decirlo, no puedo decir la palabra «perro» sin querer decir la significación perro; y por todo eso, el hacerse del sentido depende de la barra y se construye esencialmente por una *diferencia.* «El perro, pero no este en particular, todos los perros» (S). O: «El perro, pero no cualquier perro, el mío…» (s).

El sentido depende de la barra, pero –y este es un punto imprescindible– la línea que separa s y S, el principio diferencial que instituye el acontecimiento de un sentido, no se puede trazar con una «resolución desencubridora», como quería Heidegger, o con una construcción científica pura, como quería Husserl, que sea capaz de resolver la relación de una vez por todas: ¿de dónde empezamos cuando hablamos? ¿De una significación que después se articula en signos, o de signos que después articulan la significación? La barra es una línea que no se da nunca, o que se da solamente después y que en cambio necesitamos antes para hacer un sentido. A partir de esta complejidad, observa Derrida, cualquier pareja «s/S», *cualquier acontecimiento del sentido, es íntimamente diferencial, y eso es constitutivo del sentido.* Así, hay que reconocer lo siguiente: el hacerse del sentido, la relación expresión/concepto, signo/significación, es, ella también, imprescindiblemente diferencial.

Con todo eso, Derrida está de hecho elevando de nivel, haciéndola «constitutiva del sentido», la *paradoja de la diferencia*: esa paradoja es entonces propia al signo lingüístico, no se puede salir de eso, no tenemos otro uso del sentido que el uso metafísico. No podemos salir de este punto.

Entonces es la línea, la barra que separa «*S*» de «*s*», lo que hace ahora temáticamente problema. Esta barra, Derrida la llama

différance, con una estratagema «diabólica»: la *a* que en francés no se pronuncia es decisiva: es una diferencia que no tiene voz, que no se puede decir (se puede solo escribir y mostrar diferencialmente, poniendo adelante la diferencia entre querer decir y dicho, entre significación y signo). Con la palabra *différance,* Derrida quiere asignar todo el sentido filosófico del «origen del sentido» no a la voz, a la presunción de una «significación interior» (la de Platón o de Husserl), sino a un *gesto de escritura que excede la voz.* Derrida quiere con eso *desarticular* (y no superar) la antecedencia metafísica de la voz. La *différance* no procede ante todo desde un *querer decir*, sino desde un *indecible* (por lo menos en francés). La diferencia entre *différence* y *différance* no se puede «*escuchar*», es decir no es un carácter de la voz, sino de la diferencia entre el signo y la significación, entre lo dicho y el querer decir. La diferencia entre *différence* y *différance* está *entre los dos*, entre dicho y querer decir, y en ninguno de los dos (está en el lugar de la barra).

Con esto Derrida quiere jugar performativamente con la diferencia entre dicho y querer decir y mostrar la irreductibilidad de la diferencia. Así, performativamente, la intención significante, que la metafísica siempre puso antes del signo, ahora se encuentra segunda en relación al signo. Pero, por otro lado, el signo escrito siempre es segundo en relación a la significación, a lo que quiero decir. Derrida pone así en escena el juego necesario de un *infinito reenvío del uno al otro*, al ser «uno el segundo del otro» y no siendo nunca el primero, Derrida quiere pensar la *eterna secundariedad de la relación significante*: estamos siempre en el Dos, en la diferencia de un Uno, que nunca se puede agarrar, según la misma figura que vimos con Heidegger, y que sin embargo, ahora, es bien radicalizada y no deja espacio a oscilación alguna.

Por el momento observamos esto: Derrida suspende el privilegio del «querer decir», de la voz, de la interioridad, y así se opone a Husserl, que es para él, como leímos en *Posiciones*, el último

pensador de una tradición metafísica que piensa según la antecedencia de la voz. En cambio, Derrida quiere «contaminar» la filosofía con la intromisión de un elemento externo, que siempre pasó inobservado: la escritura (el signo, la «marca escrita»). Derrida inventa así el término «arqui-escritura», precisamente para pensar el *arché*, el principio, no como algo que se encuentra en la voz, como en Platón y Husserl, sino como lo que se encuentra en la escritura (en el Dos). En el origen no hay voz, no hay un contenido eidético, no hay un «querer decir», sino que hay *diferencia* (*différance*), es decir en el origen de cualquier gesto filosófico hay arqui-escritura, que no es la transcripción de una voz, sino la diferencia de voz y trazo escrito, de significación y signo. Estamos siempre en el Dos, en ausencia del Uno del origen. Eso porque si cada signo reenvía a una significación, y si al mismo tiempo la significación es producida por el signo, simplemente *no hay origen*: hay relación diferencial, hay infinito reenvío del uno al otro, y eso no más.

Entonces, no se trata con Derrida solamente de un juego retórico y de escritura, de jugar con esta «*a*» que sustituye en un juego lingüístico la «*e*» de *différence*, sino que se trata de iluminar una *ambigüedad constitutiva* que nos deja en una situación de abandono, en un «no hay origen»; el sentido «no posee origen», sino que funciona en una diferencia infinita desde el original (que falta siempre). Derrida parte de ese punto: nunca hay una palabra llena. Siempre hay traducción desde un original ausente. Al comienzo hay un texto que como tal es una transcripción de algo, la inscripción de algo en una huella escrita. Aunque yo vuelva mi atención a lo que está detrás, al texto original, aunque yo haga un «paso atrás» (como en Heidegger), siempre me encuentro con una significación que lo precede (es decir con una *différance*), que no se puede nunca agarrar. Este es el límite de la arqui-escritura: el fenómeno original por el cual yo soy desde siempre inscrito en una escritura que habla ante mí, y que «difiere» el sentido infinitamente.

La palabra más allá de la verdad

Con eso venimos ahora al segundo punto. La segunda perspectiva que piensa que el discurso filosófico sea capaz de decir/indicar una verdad «más allá» de la presentación discursiva. Estamos en el terreno de Heidegger, que en principio parece tener mucho que ver con lo que Derrida quiere pensar acá.

Pero para Heidegger hay que pensar la manifestación originaria del sentido, hay que poner la diferencia de ser y entes, para poder, gracias a esa, ver el acontecimiento del sentido como encubrimiento. Hay que abrir la verdad de los entes a la verdad del ser (de la manifestación originaria). Es claro, en el proyecto filosófico de Heidegger, que la «manifestación originaria» nunca se expresa, nunca se «presenta», pero él quiere al mismo tiempo pensar la apertura de esta *ausencia* en su pureza, en su «como tal», quiere pensar el «entre» de ser y entes, la diferencia en su pura identidad, agarrando así la «diferencia como tal».

Para Derrida, las cosas no pueden ponerse así. No existe la posibilidad de entrar en una *comprensión del ser* que permita ver la apertura de los entes. No se puede hacer la «pregunta fundamental sobre el sentido del ser», porque siempre, en tanto práctica del pensamiento, ese gesto producirá la *différance* entre lo que pensamos y lo que queremos pensar.

Entonces, el tema general discutido por Heidegger bajo el nombre de «diferencia ontológica» en verdad esconde otra cosa: lo que Heidegger define como una ausencia, una no-presencia (el ser) no es otra cosa que la última búsqueda metafísica para separar la significación del signo, para después encontrar un modo (negativo) de entrar en contacto con la pura significación, el «puro ser», afuera de los signos o de los pensamientos ónticos. (Veremos después con más detalle el uso que hace Derrida de lo negativo). Derrida se opone a Heidegger con la misma radicalidad con la

cual destruye el proyecto eidético husserliano. Aun cuando, como en la línea de los argumentos heideggerianos, se considera la verdad no según la presentación discursivo-filosófica, sino según su «retraerse» constitutivo, se cae irremediablemente en la misma paradoja de la primera línea.

Por lo tanto, el tema de la diferencia ontológica es, según Derrida, un *problema mal planteado*, porque es un problema que queda en su estructura íntimamente metafísica. Lo que Heidegger pone como objetivo constante de su desarrollo filosófico no se puede encontrar. Poner el ser como referente antitético de los entes ya implica irremediablemente querer presuponer una significación sin expresión, una voz sin inscripción, o anterior a las inscripciones ónticas. En este sentido, para Derrida, con el pensamiento de la diferencia ontológica, Heidegger, lejos de *salir de la metafísica*, encarnaría su último, desesperado y por eso «esperanzado» deseo de resolución al irresoluble. En la medida en que él quiere soterradamente *hacer presente lo ausente con un nuevo planteamiento filosófico*, en la medida en que quiere *poner la pregunta sobre el sentido del ser*, su intento corresponde de nuevo a un proyecto «fonocéntrico». La noción de ser no difiere sustancialmente de otros conceptos clave de la metafísica, porque el ser también tiene para Heidegger que ser *«actualizado» en las palabras de la filosofía*. Es decir, Heidegger, queriendo pensar la ausencia del ser o el ser como ausencia, haría al final del ser algo presente, terminando por creer en la posibilidad (o «esperando» en esta posibilidad) de *decir el origen del sentido como tal*.

Pero, para Derrida, ese «como tal» es un *oxímoron infinito*. Se trata, para él, de pensar a partir de la absoluta imposibilidad de cualquier «como tal». Se trata de abandonar la lógica de la «superación de la metafísica» (*Uberwindung der Metaphisik*), y de hacer en cambio de la diferencia el motivo de una «*superación de cualquier lógica de la superación*». La diferencia entre el Uno y el

Dos no indica que haya en algún lugar el Uno en su pureza (ser), y que habría sido olvidado en el Dos (el ente), sino la diferencia dice ahora la *imposibilidad de agarrar la anterioridad temporal del Uno sobre el Dos.* Ella dice que *el origen es el Dos* (o que entonces no hay origen).

Ese es el desarrollo de la *différance.* Una diferencia que no se puede nunca decir, que no es nunca «como tal». O que se puede decir solamente de modo diferencial, es decir como *différance.* Pero no se puede de ninguna manera salir del lenguaje para encontrar un «arqui-significante», el término del reenvío de las huellas expresivas. No se puede remontar al origen, porque en el origen hay solamente una «arqui-huella», una «huella segunda» capaz solamente de mostrar la *diferencia en acto,* pero no la «diferencia *como tal*»; el acto del diferir.

Lo que Heidegger quiso agarrar y decir es lo que no se puede decir: la barra, lo que separa y hace diferir significación y expresión, y que hace diferir ser y ente. Eso no se puede indicar, o se puede indicar solamente como un silencio que precede a la palabra, como un sonido mudo, como la *a* de la *différance.* O, dicho de otro modo, se puede indicar solamente una vez que la diferencia se acaba, o *como diferencia acabada*; pero nunca se trata de una *diferencia como tal.* Se puede solamente observar que algo difiere, que algo *hizo la diferencia,* en un origen ausente o impensable.

La diferencia no es pronunciable. Es, dice Derrida, «huella de la huella», «huella de una huella que se borra». O como dice también: «la diferencia es infinita o no es», lo que significa que hay que interrumpir drásticamente la «esperanza heideggeriana» de tener un control sobre lo ausente, que no se puede salir de la metafísica. Que no se puede «dar un paso atrás», como quiere Heidegger. Se puede solamente tocar el límite de la metafísica, pero cualquier intento de pasar este límite impuesto por la *différance* es destinado al fracaso metafísico, a reproducir el mecanismo metafísico de

logocentrismo o de fonocentrismo. Esto es en un cierto sentido el punto máximo: Derrida deconstruyendo la lógica de la voz, la lógica de la significación que mueve internamente a la metafísica, la de una *voz plena y soberana* y que piensa la expresión (lo ente, las palabras, los signos) como un puro cuerpo-esclavo al servicio de la voz o del alma, toca el límite de la metafísica.

Ahora bien, preguntamos: ¿qué implicancias tiene esto con el tema del origen del sentido? La respuesta no es simple. Derrida juega con una paradoja: el problema del sentido se resuelve solamente si acordamos la imposibilidad de resolverlo, y si *pensamos* la diferencia en el modo más radical, como *lo que no se deja nunca pensar*. Como lo que, una vez «pensado», ya difiere de sí mismo.

Podemos entonces pensar la diferencia como infinita, y pensarla como impensable, como un «nombre sin nombres», es decir como algo ya desde siempre «factualmente acabado», y nunca en presencia o «como tal» o, *y da lo mismo*, como algo siempre presente y que no reenvía a nada que sea ausente. Las dos cosas, pero ninguna de esas sola dice *toda la verdad de la diferencia*.

Adentro o afuera de la metafísica

Presentamos hasta aquí el gesto de Derrida como una prolongación de la misma trayectoria que describen Husserl y Heidegger. Pero dijimos también que el gesto de Derrida quiere *interrumpir* o incluso *romper* (y no superar, como Heidegger), una cierta tradición. Interrumpir o romper la tradición, en vista de mostrar que no se puede superar. Porque este es para Derrida precisamente el punto central y característico de la metafísica: el hecho de querer siempre superar sus límites, de querer pasar, según su terminología, al *registro de la voz*, es decir el hecho de referirse siempre a una «ulterioridad» filosófica, a una última verdad (o

verdad más allá). El carácter fundamental de la metafísica consistiría entonces, según Derrida, en la búsqueda de un «más auténtico» que se trataría de oponer a un «vulgar» o «inauténtico». Este sería el tópico fundamental de la metafísica, que Derrida describe con la oposición de «voz» y «escritura». Y según esta definición de la metafísica como «búsqueda de la superación», es claro que Heidegger también –incluso más que los otros– estaría adentro de la «metafísica» o sería su último y más elaborado paso.

Ambas perspectivas, la husserliana, que busca la efectiva superación del signo en el significado, y la heideggeriana, que presenta el significado en tanto «inaprehensible», quedan desarmadas frente de las mismas dificultades. E incluso la línea heideggeriana no hace al final nada más que intensificar la lógica de la superación propia del logocentrismo: aunque no se trate más, para Heidegger, de la superación del signo en una significación eidética, existe sin embargo la exigencia de la superación del signo-ente en un más allá de las significaciones (el ser), que quedaría en un sentido *más allá de todo más allá.*

El fonocentrismo actuaría entonces exponencialmente en la diferencia ontológica heideggeriana. El esquema de base es lo mismo: la presuposición de una *phonè* que estaría más allá de la presencia, del signo, de lo dicho, de la imagen, y en consecuencia la exigencia filosófica de hacer resonar la voz más allá de la mera presencia de signos. El «fonema» (esto es, el decir de la voz) estaría entonces en todo momento de la tradición metafísica cargado de la responsabilidad de *explicar el fenómeno* elevándose hacia el «más-allá de la presencia» (como verdad, *eidos*, ser, acontecer del fenómeno, etc.). Así, la voz se supone capaz de hacernos remontar más allá del *retardo* entre la cosa y su sentido original: el retardo entre lo que se dice y lo que se quiere decir, y que justifica entonces en la metafísica la «lógica de la superación», en dirección del *querer decir originario.*

Ahora bien, lo que estamos presentando es de partida muy difícil y contradictorio: diciendo lo que dice, Derrida parece de hecho querer superar la metafísica, parece querer hacer un «paso hacia atrás», para mostrar la verdad del fonologismo y desactivar su engaño. Y si fuese así, no habríamos alterado en nada los términos del discurso. Pero él es bien consciente de esta complejidad. Por eso, lo que define el ámbito de la «deconstrucción» es el recurso a un principio «performativo» y «autorreferencial». «Performativo» en el sentido de que produce un *efecto* más allá de su explicitación. Y «autorreferencial» en el sentido de que la postura deconstructiva se incluye a sí misma en la crítica de la superación: no se trata de «superar la metafísica», porque la superación de la metafísica *es* metafísica, sino de pensar la imposibilidad de la superación (lo que performativamente *es* una superación).

Ese funcionamiento es complejo, y puede parecer sofístico. Pero se entenderá muy fácilmente con un ejemplo. Si digo «Dios no es predicable» –eso en realidad no es un ejemplo cualquiera y volveremos sobre el tema de la teología negativa–, se ve inmediatamente que «performativamente» lo estoy predicando. *Diciendo* que de él *no se puede decir nada*, estoy diciendo algo (que es impredicable). Eso ayuda, creo, a entender el asunto «performativo». Y para entender en qué sentido sería «autorreferencial», sería fácil citar algunos eslóganes del 68, como: «prohibido prohibir», o a veces, y eso se ve hoy día, se encuentra en las calles del centro el letrero que dice «letreros prohibidos», lo que implica prohibir algo transgrediéndolo ya.

Entonces, esos dos tratos son propios al gesto filosófico de Derrida: «performatividad» y «autorreferencialidad». Y los dos se ven en –e incluso son las características fundamentales de– la palabra *différance*. Ya vimos que con esta palabra Derrida quiere, dando prioridad al trazo escrito, la *a* –queriendo decir algo en la sola medida de una cierta diferencia escrita, y no de un «querer

decir» separado–, producir un juego performativo nuevo: digo algo (digo «diferencia»), pero lo que quiero decir no es solo «diferencia», sino que es indisociable de un trazo escrito (la «a»). Entonces lo que se produce es que el *querer decir* ya no está «más allá» de lo *dicho*. Al contrario, lo que quiero decir está en un sentido «más acá» de la voz, en el escrito, según una inversión de las jerarquías tradicionales del sentido. Pero el punto no es saber cuál de los dos es el que está antes, si antes hay signo o antes hay significación, sino de pensar el *querer decir* y lo *dicho* según una indisociabilidad radical o una «diferencialidad infinita».

Así, este hecho performativo produce al mismo tiempo una autorreferencialidad del proyecto de la deconstrucción; cuando Derrida dice: «debemos pensar una diferencia *otra* de la tradición metafísica», no está verdaderamente «superando» la metafísica (la lógica de la superación *es* la metafísica). O podemos decir que Derrida está superando la metafísica, pero precisamente mostrando la imposibilidad de su «más allá». El juego es simple, es casi un «juguete». Pero con este «juguete para filósofos» Derrida está haciendo una cosa muy fuerte, de la cual vamos a percibir enseguida las consecuencias.

Derrida quiere, como dice en un punto de *De la gramatología*, entender la metafísica como «una época histórico-cultural de la cual debemos ver la clausura, pero no el fin». ¿Qué quiere decir con esta oposición de «clausura» y «fin»? Que la fuerza fonocéntrica de la metafísica debe ser interrumpida (debemos dejar de asignar a la voz un valor de superación, produciendo así la *clausura* de la metafísica, es decir la suspensión de la «lógica de la superación»), pero haciendo eso no «terminamos» con la metafísica, no encontramos su fin, y no salimos de ella, porque de ese modo estaríamos de nuevo superándola. No se produce entonces el fin de la metafísica (lo que quiere Heidegger, o la filosofía en general

después Kant), pero se puede interrumpir, suspender un cierto modo de practicar su sentido.

La presencia de la ausencia

Quiero referirme ahora rápidamente a un paso de la «Conferencia sobre la *différance*», publicada en *Márgenes de la Filosofía* (pero ya pronunciada en 1968), que nos permitirá indicar algunos rasgos fundamentales de la deconstrucción.

El tema que se discute en el extracto que analizaremos es el de la «huella». En francés es la palabra *trace*, que en castellano está traducida a veces con la palabra «marca», a veces con la palabra «huella». Esta última traducción me parece mejor, porque tenemos precisamente que pensar en el «dejar huellas» de algo que desaparece, y no tanto en una simple señal o una «marca» como «atributo» o «contraseña».

Con esta palabra se hace alusión en general a un signo dejado por el paso de algo. Derrida la utiliza para describir la estructura de la presencia: la *trace* sería lo que se da en presencia como reenvío a una ausencia. ¿Qué tiene de peculiar el hecho de pensar la presencia como *trace*? Pensemos por ejemplo en una pisada de animal: cuando veo una pisada, ¿qué tengo en presencia, qué hay enfrente mío precisamente? Tengo el signo del paso de un animal, es decir la *significación* de lo que veo es que un animal pasó por acá. Y sin embargo, el animal está ausente. Entonces, de nuevo, ¿qué tengo en presencia? No tengo al frente mío «algo» concretamente presente: el animal no está, y la pisada es totalmente inmaterial, porque es más bien la *falta* de algo (es como el «calco» de una ausencia, la presencia negativa de una ausencia o de algo ausente). Eso quiere decir que puedo reconocer una pisada solamente en la medida en que no limito mi atención a la inscripción material

(que es una nada), sino cuando la pongo en relación a «algo» que *no* se inscribe en presencia (el animal).

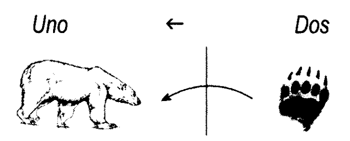
Ahora, la estructura de la *trace* se asemeja mucho a la estructura óntico-ontológica heideggeriana: el ente es para Heidegger la inscripción en presencia del ser ausente (pero veremos en el texto que hay una diferencia fundamental entre el idioma heideggeriano de la diferencia ontológica y el idioma derridiano de la *trace*). Ahora leemos lo que dice Derrida (en la traducción de C. González Marín, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998):

> No siendo la marca [*trace*] una presencia, sino un simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se repite, no tiene propiamente lugar, el borrarse pertenece a su estructura. [...]

Acá Derrida está precisando lo que acabamos de decir: la *trace* es algo presente, pero no es «presencia», es decir es algo presente que inmediatamente disloca la atención en dirección de una ausencia. La *trace* se da, pero dándose, inmediatamente se borra (no es presencia «pura» o «plena»). Entonces, la *trace* tiene una estructura tal que hace que se borre apenas se da o que se dé en cuanto *presencia borrada.* Y por eso, dice aquí Derrida, no es nada más que un «simulacro de presencia». Es simulacro del paso, por ejemplo, de un animal. Entonces, observa acá Derrida, hay que considerar la huella como algo que «está en lugar de una presencia ausente», y que sin embargo no es simplemente «presente».

Antes de continuar la lectura seguimos todavía el ejemplo de la pisada para precisar el propósito derridiano. Imaginemos que caminando en el bosque vemos la pisada de un oso. Ahora, lo que observo en el terreno es la expresión, el signo presente del paso de un oso (ausente). Es decir, la pisada *me significa* algo muy claramente: que tengo que interrumpir muy rápidamente mi paseo y volver a la casa porque un peligro muy serio es inminente. Lo que

pasa es por lo tanto una proyección hacia atrás, desde la pisada presente del oso que veo, hacia la presencia ausente del oso.



Ahora, para Derrida, esta *trace* está frente a mí, en presencia, pero no es una simple presencia, no es un «ente» en presencia, sino que está *directamente* haciendo alusión a algo ausente (el oso). Así funciona el sentido para Derrida: las presencias son siempre reenvío a otra presencia-pasada (ausencia), *pero* (este es el punto que opone Derrida a Heidegger) este «otro del presente» (el oso) no está nunca en presencia. Está ausente en el sentido siguiente: que se proyecta retrospectivamente como una presencia pasada desde el presente actual en el cual está ausente. Entonces, la significación de la pisada (el oso) existe solamente como momento *segundo*, como *derivado* de la pisada. El Dos del ente presente, en tanto *trace*, *da lugar* al Uno del origen. Es decir: es la pisada la que produce la presuposición de un acontecimiento original (el paso del oso, del cual no sé nada, que nunca observé).

Siempre, para Derrida, las cosas me aparecen como signos de una significación ausente. Como «dichos» de un «querer decir» retirado (eso se parece a Heidegger). Pero –observación ahora no heideggeriana– las cosas se muestran *como si* hubiera un origen afuera, en la ausencia del querer decir, *pero de hecho el origen no es nunca dado* (no sé nada del oso, nunca lo miré). El origen (la significación última) se ve siempre y solamente a partir de la huella, a partir de la secundariedad del signo. Y eso quiere decir que la huella es *el origen del origen – lo que significa que en el origen no está el origen.* El único origen que hay acá es el de la huella que reenvía, y lo que Heidegger considera originario (el Uno) no

es otra cosa que lo *derivado* de este reenvío. Eso indica Derrida cuando dice que la *trace* es «suplemento de origen»: la *trace* es lo que completa el origen ausente, sin el cual no hay origen. Esta es la huella de Derrida: lo que dándose a ver como «derivado», es en realidad lo que está en lugar del (y da lugar al) «original ausente» (o, lo que es lo mismo, lo que muestra la no-originariedad del querer decir).

Eso dice Derrida contra Husserl y Heidegger (y Platón naturalmente): la relación entre significación y expresión (*eidos* y vivencia, ser y ente, verdad y palabra) expone la diferencia originaria de una barra, de un indecible, de una diferencia que nunca desaparece, que nunca podemos olvidar o sobrepasar y que, por la misma razón, nunca podemos tampoco indicar o aprehender completamente.

Por eso, la lógica de la *trace* nos dispone de partida en una estructura paradójica:

> La paradoja de una estructura semejante, es, en el lenguaje de la metafísica, esta inversión del concepto metafísico que produce el efecto siguiente: el presente se hace el signo del signo, la marca [*trace*] de la marca [*trace*]. Ya no es aquello a lo que en última instancia reenvía todo reenvío. Se convierte en una función dentro de una estructura de reenvío generalizada. Es marca [*trace*] y marca [*trace*] del borrarse de la marca [*trace*].

Acá Derrida está dando un paso muy fuerte. La estructura de la *trace* nos muestra la paradoja del sentido: no es, como siempre se pensó en la metafísica, que un signo material nos permita poner en presencia una significación (como piensan Platón o Husserl que buscan de hecho, como ya dijimos, la transparencia del reenvío a una significación plena: rojo de este techo/*eidos*-rojo). En cambio, la *trace* o el signo, no dando a ver alguna presencia plena, no hace más que reenvíar a una ausencia: el sentido no se da nunca

en una presencia plena, total y definitiva. Es decir, el proceso de reenvío significante no encuentra nunca un punto final que sería el sentido último. Tenemos solamente una «estructura de reenvío generalizada»: la presencia de la significación plena (el oso) es efímera (la presencia de la «idea» de Platón, la presencia intencional del «*eidos*» de Husserl «a pesar del lenguaje», y también la presencia al final del reenvío del «ser» de Heidegger, siendo lo que determina los entes y no siendo un ente), todos esos «afuera» de la estructura de reenvío son puras proyecciones metafísicas que ahora Derrida está poniendo radicalmente en discusión. Estas presumidas *presencias puras de sentido* son solamente, dice acá, «signos de signos», «huellas de huellas», «*traces* de *traces*», es decir elementos diferenciales que no acaban el proceso de reenvío, sino que lo infinitizan. En nuestro ejemplo no tenemos en presencia el animal cuando miramos una pisada: la pisada reenvía al origen del paso del animal, pero no lo pone en presencia; la presencia del animal se da solamente como proyección de una pisada, como mera proyección diferencial. Lo que significa, de nuevo, que no hay origen del sentido, el origen está borrado. El animal es entonces «signo del signo», «*trace de la trace*», y no su «significación última».

Leamos ahora la última parte del ensayo sobre la *différance* que es una muy resuelta toma de distancia de Heidegger y de su manera de articular la diferencia.

> ¿Cómo pensar lo que está fuera de un texto? ¿Más o menos como *su propio* margen? Por ejemplo, ¿lo otro del texto de la metafísica occidental? Ciertamente, la «marca [*trace*] que desaparece enseguida en la historia del ser... como metafísica occidental», escapa a todas las determinaciones, a todos los nombres que podría recibir en el texto metafísico. En estos nombres se abriga y así se disimula. No aparece ahí como la marca [*trace*] «en sí misma». Pero es porque

> no podría nunca aparecer en sí misma como tal. Heidegger también dice que la diferencia no puede aparecer *en tanto que tal.* [...] No hay esencia de la *différance*, esta (es) lo que no solo no sabría dejarse apropiar en él *como tal* de su nombre o de su aparecer, sino lo que amenaza la autoridad del *como tal* en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia. Que no haya, en este punto, esencia propia, de la *différance*, implica que no haya ni ser ni verdad del juego de la escritura en tanto que inscribe la *différance*.

Todo lo que queda es diferencia, reenvío diferencial, estructura de reenvío generalizado. Pero no es una diferencia *como tal.* La diferencia no puede siquiera ser pensada como un Uno, sino que es un momento secundario, ya desde siempre segundo y que borra la posibilidad de un gesto originario. Lo que es antes de la escritura, antes de la huella, antes del signo (la voz), no solamente no se puede decir, sino que se puede únicamente pensar bajo la diferencia de la inscripción en presencia (la huella).

Así, también la palabra *différance* no es un nombre capaz de decir la verdad de la verdad, sino que es un nombre que hace desaparecer la posibilidad de una apropiación de la verdad de la verdad. Es la pérdida de sentido de una pregunta filosófica alrededor de la «verdad de la verdad».

> Para nosotros, la *différance* sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son aún, en tanto que nombres, metafísicos. En particular cuando dicen la determinación de la *différance* como diferencia entre la presencia y el presente (*Anwesen/Anwesend*), pero sobre todo, y ya de la manera más general cuando dicen la determinación de la *différance* como diferencia entre el ser y el ente.
>
> Más «vieja» que el ser mismo, una tal *différance* no tiene ningún nombre en nuestra lengua. Pero «sabemos ya» que si es innombrable no es por provisión, porque nuestra lengua

todavía no ha encontrado o recibido este *nombre*, o porque sería necesario buscarlo en otra lengua, fuera del sistema finito de la nuestra. Es porque no hay *nombre* para esto ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de «*différance*», que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren.

«No hay nombre para esto»: leer esta proposición en su *banalidad*. Este innombrable no es un ser inefable al que ningún nombre podría aproximarse: Dios, por ejemplo. Este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal «différance» es él mismo *acarreado*, llevado, reinscrito, como una falsa entrada o una falsa salida todavía es parte del juego, función del sistema.

Lo que sabemos, lo que sabríamos si se tratara aquí simplemente de un saber, es que no ha habido nunca, que nunca habrá palabra única, nombre-señor. Es por lo que el pensamiento de la letra *a* de la *différance* no es prescripción primera ni el anuncio profético de una nominación inminente y todavía inoída. Esta «palabra» no tiene nada de kerygmática, por poco que se pueda percibir la mayusculación. Poner en cuestión el nombre de nombre.

No habrá nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin *nostalgia*, es decir fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna, de la patria perdida del pensamiento. Es preciso, al contrario, *afirmarla*, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una risa y un paso de danza.

Desde esta risa y esta danza, desde esta afirmación extraña a toda dialéctica, viene cuestionada esta otra cara de la nostalgia que yo llamaré la *esperanza* heideggeriana.

Se podría decir que si en Platón está la *esperanza* de «ganar» contra el sofista, si en Husserl está la *esperanza* de agarrar la verdad de la vivencia, en Heidegger habría, según Derrida, la *esperanza* de decir la palabra última del ser que se retira a través de la presencia e identidad de la diferencia. ¿Y qué hay en cambio en Derrida? No hay nostalgia, no hay esperanza. Hay la comprensión de la *ineluctable decepción del sentido*. Se trata de darse cuenta del carácter contingente del fenómeno, y de la necesidad de suspender la búsqueda de su verdad que queda en una mera proyección ideal: hay que suspender la creencia en el hecho de poder decir toda la verdad de la verdad. Frente a esta *creencia* se trata, para Derrida, de realizar lo que él llama (dando así un nombre a una escuela de pensamiento contemporáneo) una *deconstrucción del sentido* capaz de romper toda esperanza de agarrar o retener el sentido, y de devolver la atención a su funcionamiento, a la «estructura de reenvío generalizado» del cual hablaba antes. Pero –hay que subrayar esta «postura filosófica» que busca Derrida, porque no es secundaria– esta «ineluctabilidad de la decepción frente al sentido» no es nostálgica: es la risa y la danza de Nietzsche o de Zaratustra. Es un juego de ironía, la comprensión irónica de lo ineluctable frente a lo cual no hay que buscar una salida, sino que hay *irónicamente* que *hacerse cargo de una diferencia*, hacerse cargo de un *no saber* o de un «no-poder» racional.

> No paso por alto lo que esta palabra puede tener aquí de chocante. Me arriesgo, no obstante, sin excluir implicación alguna, y lo pongo en relación con lo que *La palabra de Anaximandro* me parece retener de la metafísica: la búsqueda de la palabra propia y del nombre único. Hablando de la «primera palabra del ser», escribe Heidegger: «La relación con el *presente*, que muestra su orden en la esencia misma de la presencia, es única. Permanece por excelencia incomparable a cualquier otra relación, pertenece a la unicidad

> del ser mismo. La lengua debería, pues, para nombrar lo que se muestra en el ser, encontrar una sola palabra, la palabra única. Es aquí donde medimos lo arriesgado que es toda palabra del pensamiento [toda palabra pensante] que se dirige al ser. Sin embargo, lo que aquí se arriesga no es algo imposible, pues el ser habla en todas partes y siempre y a través de toda lengua».
>
> Tal es la cuestión: la alianza del habla y del ser en la palabra única, en el nombre al fin propio. Tal es la cuestión que se inscribe en la afirmación jugada de la *différance.* Se refiere a cada uno de los miembros de esta frase: «El ser/habla/en todas partes y siempre/a través de/toda/lengua».

La deconstrucción implica lo siguiente: *el esfuerzo de darse cuenta o de hacerse cargo del hecho de que no hay una palabra única o un nombre propio capaz de decir la deuda del sentido con su origen* (capaz de hacernos salir de la diferencia entre acontecimiento y significación; podemos solamente *hacernos cargo* infinitamente de esta diferencia).

Es por lo tanto necesario integrar en el pensamiento del *origen del sentido* la figura que Derrida llama *double bind* (que en inglés significa «doble nudo», «doble vínculo»), o como la llama también la lógica de «posible/imposible» o de lo «indecidible». ¿Qué dice esta figura? Que *nunca estamos frente al sentido puro,* y que *esto es el sentido puro.* Dicho de otro modo: *la ausencia del origen es el origen.*

Antes de presentar más precisamente esta «lógica del *double bind*» quiero puntualizar algunos elementos de lo que Derrida llama la «estructura de reenvío generalizado» o de lo que llama «huella». Con el tema de la huella, Derrida nos hace ver dos cosas al mismo tiempo: 1) lo que se ve, que se da, que aparece, que se dice, es siempre una huella (una huella *de* algo, un signo que reenvía a una significación, según el juego heideggeriano de las

diferencias: huella es acá como el ente de Heidegger que reenvía al ser). Eso significa: siempre se *presenta* una diferencia (siempre hay diferencia entre este techo rojo y el rojo-*eidos*). Vale decir: el sentido *se presenta ya desde siempre* como diferencial, tiene lugar difiriendo siempre, puesto que el sentido no se puede explicar (si lo explico produzco una nueva diferencia). Entonces, por un lado, l*o que hay en presencia es huella*: la huella acá se opone a la ausencia; (2) pero, al mismo tiempo –momento ahora no-heideggeriano–, la huella no tiene detrás un «original», sino que, por el contrario, dice Derrida con una frase enigmática pero fundamental, la huella es siempre «huella del borrarse de una huella anterior». Con lo cual se instala aquí la necesidad del juego de las diferencias: la huella reenvía a algo que *no hay*, que *no es presente*, y que sin embargo no es por eso «pasado» y no puede pensarse como «origen» perdido. La huella no reenvía a algo que *fue* presente y que simplemente pasó, sino que reenvía a algo que se da a pensar como «origen pasado» solamente a partir de una presencia retirada. Eso excluye radicalmente la posibilidad de «presentar» el origen, ni siquiera a través de la diferencia (porque la diferencia no se puede fijar). «La huella –decía Derrida en el texto– se produce como su propio borrarse». Y agregaba: «Lo propio de la huella es borrarse a sí misma, sustraer aquello que pudiera mantenerla en la presencia». Entonces, por otro lado, *la huella se sustrae de la presencia*, y no se deja nunca aprehender.

Se trata acá de dos principios contradictorios: *la huella es presente* y *nunca se encierra en la presencia* (dos rasgos que se deben pensar juntos). Estos principios constituyen la estructura arquetipo de toda la paradoja y de toda la complejidad del «origen del sentido» (sin origen) que Derrida quiere pensar. Es una paradoja porque se trata de un exceso (de presencia) sin nada que excede (lo que excede es borrado). La huella es de hecho la no-oposición, aunque no la indiferencia, de presencia y ausencia. Es su

contaminación originaria: la huella es ahí (presencia), pero nunca se puede decir dónde (ausencia). En una palabra –que utilizamos ya en varios lugares–, *la huella expone todo el juego de la barra.*

Derrida propone pensar que *siempre el sentido funciona así.* El sentido es un *juego de reenvíos* desde una escritura originaria, desde una inscripción material, hasta una voz que se sobrepone al escrito para entenderlo. Pero ahora se ve bien: la voz no es primera, es «derivada» desde el signo, así como el signo es derivado desde una intención significante, que no es nunca dada. Entonces, *para Derrida, el origen del sentido es este juego de derivación infinita y sin solución entre signos y significaciones*, donde no hay antecedencia de la voz, de la verdad, del *eidos*, del ser: sino huellas (barras) que unen teniendo separadas, y que separan unificando signo y significación. Este es el juego de la escritura originaria al cual Derrida quiere volver la atención: la «estructura de reenvío generalizado».

Gramatología

Esta estructura de sentido recibe algunas determinaciones ulteriores en una página de *De la gramatología.* Es una página muy intensa (aquí en la traducción de O. Del Barco y C. Ceretti, Siglo XXI, México, 1998), en la cual Derrida une el tema de la deconstrucción de la metafísica al tema del lenguaje que ya discutimos.

> Ahora bien, merced a un lento movimiento cuya necesidad apenas se deja percibir, todo lo que desde hace por lo menos unos veinte siglos tendía y llegaba finalmente a unirse bajo el nombre de lenguaje, comienza a dejarse desplazar o, al menos, resumir bajo el nombre de escritura.

Aquí Derrida está diciendo que debemos observar algo que se deja apenas percibir: que todo el problema del lenguaje (del sentido, podemos decir nosotros) tiene que ser desplazado al problema de la escritura (es decir de la inscripción del sentido, y ya no debe ser puesto a partir de su «abstracción» metafísica).

> Por una necesidad casi imperceptible, todo sucede como si, dejando de designar una forma particular, derivada, auxiliar, del lenguaje en general (ya sea que se lo entienda como comunicación, relación, expresión, significación, constitución del sentido o pensamiento, etc.), dejando de designar la película exterior, el doble inconsistente de un significante mayor, el *significante del significante,* el concepto de escritura comenzaba a desbordar la extensión del lenguaje. En todos los sentidos de la palabra, la escritura comprendería el lenguaje. No se trata de que la palabra «escritura» deje de designar el significante del significante, sino que aparece bajo una extraña luz en la que «significante del significante» deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca. «Significante del significante» describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente ya que un origen cuya estructura se deletrea así –significante de un significante– se excede y borra a sí mismo en su propia producción.

Acá pone los términos de su crítica al fonologismo: el signo, la huella, la palabra en sí misma, la expresión, no son el doble externo y secundario de la voz, de la significación. El problema de la metafísica es que siempre puso en una anterioridad «el significante del significante», es decir lo que significa el signo, lo que quiere decir lo dicho. Esta anterioridad es ahora puesta en discusión según una nueva comprensión de la escritura: lo que siempre se consideró como una «secundariedad caduca» es en realidad el movimiento mismo del sentido, «su origen». Pero agrega: es claro que la palabra «origen» tiene ahora otro sentido.

Se dice y se borra al mismo tiempo (porque no es un origen temporal).

> En él [el lenguaje] el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la *apertura del juego.* No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego; actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite desde el que se creyó poder ordenar la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las fortalezas, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje.

«Desde siempre», dice Derrida, la significación es indisociable de la expresión (ya lo discutimos en su crítica a Husserl). Entonces, ante todo (si debemos encontrar un origen) hay que buscar en el «juego» de reenvío, en el juego de la circulación de los signos, y eso implica que *no hay más refugios en un afuera de juego*; no hay salida, no hay superación.

> Esto equivale, con todo rigor, a destruir el concepto de «signo» y toda su lógica. Sin lugar a dudas, no es por azar que este *desbordamiento* sobreviene en el momento en que la extensión del concepto de lenguaje borra todos sus límites. Lo veremos más adelante; este desbordamiento y esta borradura tienen el mismo sentido, son un único y mismo fenómeno. Todo sucede como si el concepto occidental de lenguaje (en aquello que, por sobre su multivocidad y por sobre la oposición estrecha y problemática del habla y de la lengua, lo une *en general* a la producción fonemática o glosemática, a la lengua, a la voz, al oído, al sonido y al aliento, a la palabra) se mostrara actualmente como la apariencia o

> el disfraz de una escritura primera, más fundamental que aquella que, antes de tal conversión, pasaba por ser el simple «suplemento del habla» (Rousseau). O bien la escritura nunca fue un simple «suplemento», o bien es urgente construir una nueva lógica del «suplemento». Esta urgencia es la que nos guiará más adelante en la lectura de Rousseau.

Pasamos sobre la referencia a Rousseau (que es un llamado a la segunda parte de *De la gramatología*, en la cual Derrida, analizando el ensayo de Rousseau sobre *El origen de las lenguas*, muestra cómo se presenta ahí una comprensión compleja del suplemento: para Rousseau, la escritura es un suplemento del habla, lo que hace de la escritura un elemento secundario, pero por otro lado, en algunos pasajes, Rousseau se da cuenta de que el suplemento es necesario porque no existe un afuera de él. Por ahí Derrida *deconstruye* el pensamiento del suplemento, e intenta fabricar el concepto-oxímoron de «suplemento originario»). Derrida está diciendo acá que debemos considerar una nueva lógica del suplemento: la escritura es *suplemento* de la voz (el signo es soporte de una significación, y completa –*suplementa*– la voz), pero no como siempre se creía. El suplemento, lo que se agrega a la voz y que la sostiene, el Dos, impide ahora pensar el Uno de la voz en cuanto tal, como «afuera absoluto». Entonces, *la escritura sostiene lo que sin escritura no se sostiene.*

> Estos disfraces no son contingencias históricas a las que se podría admirar o deplorar. Su movimiento fue absolutamente necesario, de una necesidad que no puede comparecer para ser juzgada delante de ninguna otra instancia. El privilegio de la *phonè* no depende de una elección que habría podido evitarse. Responde a un momento de la *economía* (digamos de la «vida», de la «historia» o del «ser como relación consigo»). El sistema del «oírse-hablar» a través de la sustancia fónica –que se *ofrece* como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente–

ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etc.

> Con un éxito desigual y esencialmente precario, este movimiento habría tendido en apariencia, como hacia su *telos,* a confinar la escritura en una función secundaria e instrumental: traductora de un habla plena y plenamente *presente* (presente consigo, en su significado, en el otro, condición, incluso, del tema de la presencia en general), técnica al servicio del lenguaje, *portavoz,* intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación.

La escritura es para Derrida el arquetipo de la relación de falta originaria; con la inversión de la relación voz/trazo escrito, significación/expresión, Derrida quiere pensar la paradoja originaria de la «figurabilidad del mundo»: la filosofía tomó siempre posiciones distintas frente a esta relación, pero siempre en vista de arreglar el problema con una «solución fácil»; frente a la pregunta «*¿la escritura (o la expresión) tiene en sí misma el sentido (la significación)?*», los filósofos respondieron con demasiada sencillez. Para Platón, el *logos* es el instrumento para un acceso a la verdad, pero a condición de construir una correspondencia entre la verdad y las imágenes (es decir a condición de que el filósofo mate a Parménides); para Husserl, igualmente, pero a condición de considerar las expresiones como simple espejo de las significaciones, como reflejo de la intención significante; para Heidegger, es posible a condición de tener la «esperanza», como dice Derrida, de poder hablar el idioma del ser (cito de nuevo la última frase del ensayo sobre la *différance,* donde Derrida repetía a Heidegger de modo implícitamente crítico: «El ser/habla/en todas partes y siempre/a través de/toda/lengua»). Ahora, para Derrida, todo el problema está mal

planteado, porque cualquier respuesta a la pregunta así puesta presupone la metafísica, es decir presupone el privilegio de la voz. El problema de saber cómo hace la verdad para encarnarse en el signo, o cómo hace el *eidos* para expresarse, o cómo hacemos para pensar el ser, y mantiene siempre una pre-comprensión problemática (fonocéntrica) del sentido. En cambio, Derrida quiere romper ese juego de la metafísica: si «estamos siempre en el Dos», eso implica que estamos siempre en la expresión, y que entonces no hay detrás de ella una significación. Desde Platón hasta Heidegger, siempre se intentó pensar a partir de la prioridad de la significación, que sería lo que *preexiste al lenguaje* (en Platón es el valor universal, Husserl decía que «el lenguaje es improductivo»; entonces, la verdadera producción del sentido es eidética; para Heidegger, el lenguaje no hace nada más que perder lo esencial del ser que es el «origen»). Y siempre eso significa, según Derrida, que se presupone la interioridad de la voz, de la significación, anterior al escrito, y que se entiende la escritura (o la expresión) como un «recipiente» de la significación.

Así concluye la página de *De la gramatología*:

> Ahora bien, en este logos el vínculo originario y esencial con la *phonè* nunca fue roto. [...] Tal como se la ha determinado más o menos implícitamente, la esencia de la *phonè* sería inmediatamente próxima de lo que en el «pensamiento» como logos tiene relación con el «sentido», lo produce, lo recibe, lo dice, lo «recoge». [...]
>
> Las afecciones del alma, expresando naturalmente las cosas, constituyen una especie de lenguaje universal. Es la etapa de la transparencia. [...] En todos los casos la voz es la más próxima del significado, ya sea que se lo determine rigurosamente como sentido (pensado o vivido). [...] Tal derivación es el origen de la noción de «significante». La noción de signo implica siempre en sí misma la distinción del significado y del significante, aun cuando, de acuerdo

> con Saussure, sea en última instancia como las dos caras de una única y misma hoja. Dicha noción permanece por lo tanto en la descendencia de ese logocentrismo que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido. [...]

A partir de eso, Derrida da ahora un golpe tremendo a Heidegger:

> La experiencia de la supresión del significante en la voz no es una ilusión entre otras, puesto que es condición de la idea de verdad [...]. Este engaño es la historia de la verdad y no se lo puede disipar tan rápidamente. En la clausura de esta experiencia, la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia de expresión transparente. Tal experiencia será considerada en su mayor pureza –y simultáneamente en su condición de posibilidad– como experiencia del «ser». La palabra «ser» o, en todo caso, las palabras que designan en lenguas diferentes el sentido del ser, serían junto con algunas otras una «palabra originaria» (*Urwort*) [...]. Estaría pre-comprendida en todo lenguaje en tanto tal y –esta es la apertura de *Sein und Zeit*– únicamente esta pre-comprensión permitiría plantear la pregunta del sentido del ser en general por sobre todas las ontologías regionales y toda la metafísica; pregunta por la cual es inaugurada la filosofía (por ejemplo, en el *Sofista*) y que se deja cubrir por esta, pregunta que repite Heidegger sometiendo a ella la historia de la metafísica. Heidegger recuerda sin cesar que indudablemente el sentido del ser no es la palabra «ser» ni el concepto de ser. Pero como dicho sentido no es nada fuera del lenguaje y del lenguaje palabras, está ligado, si no a tal o cual palabra, a tal o cual sistema de lenguas (*concesso non dato*), por lo menos a la posibilidad de la palabra en general. Y de su irreductible simplicidad. Por consiguiente, se podría

> pensar que solo queda decidir entre dos posibilidades. Primera, una lingüística moderna, es decir una ciencia de la significación que quebrara la unidad de la palabra y rompiera con su pretendida irreductibilidad, ¿tendría aún alguna relación con el «lenguaje»? Probablemente Heidegger dudaría. Segunda, a la inversa, ¿todo aquello que se medita tan profundamente bajo el nombre de pensamiento del ser o de pregunta por el ser no está encerrado en una vieja lingüística de la palabra que se practicaría así sin saberlo? Sin saberlo porque semejante lingüística, sea espontánea o sistemática, ha debido compartir siempre las presuposiciones de la metafísica. Ambas se mueven sobre el mismo terreno.

Dice acá Derrida: si me siguieron con los argumentos del fonocentrismo, entonces verán que Heidegger participa del error fonocéntrico, porque el modo de plantear las cosas de Heidegger le deja, en relación a las posibilidades del lenguaje, solamente las dos opciones siguientes, y ambas son fonocéntricas: 1) o bien pensamos que la lingüística, en tanto ciencia de las significaciones, no tiene nada que ver con el «lenguaje del ser», con el lenguaje originario, en tanto que el ser está *más allá* de todas las palabras (Heidegger diría esto, pero este es el principio básico del fonocentrismo), 2) o bien la filosofía no se puede destacar de los límites de la lingüística porque no hay un «más allá», y entonces el ser está adentro de las posibilidades del habla, y suponemos, como en la metafísica clásica y onto-teológica, que se pueda decir el ser, perdiendo por lo mismo lo que habíamos ganado con el tema de la diferencia ontológica.

Estamos aquí, sin salida, frente del «sin-salida» del sentido.

6
El tiempo del origen

Origen ausente

Hasta aquí describimos el gesto del joven Derrida frente a la tradición de la metafísica. Se podría decir que el objetivo principal consiste en poner la metafísica frente a una paradoja, una paradoja de la cual él no concibe encontrar una solución, sino disponerse filosóficamente de modo distinto. Él quiere, más bien, jugar con esta ausencia de solución, con la imposibilidad de una salida, hasta el punto de romper el esquema metafísico clásico de la «salida», y haciéndonos así pensar *de otro modo.*

Al final esto es en general el método de la deconstrucción: mostrar las aporías de un sistema de sentido cualquiera, mostrar las fronteras insuperables de una estructura textual, a fin de romper desde adentro la facilidad de su organización de sentido, y de engendrar la transgresión de sus propias leyes abriendo a una nueva dimensión del pensamiento. Entonces, se trata con la deconstrucción de dos movimientos simultáneos: 1) el primero vuelto a neutralizar las oposiciones binarias de un sistema de sentido, mostrando su originaria contaminación (sensible/inteligible, signo/significación, entes/ser, etc.) y mostrando así la imposibilidad de jugar el sentido gracias a las meras polaridades o a las jerarquías definidas por el sistema, y 2) el otro movimiento, más allá de la neutralización, es como una rebeldía a las jerarquías del sistema que permite la emergencia de lo «nuevo», de nuevos conceptos o nuevos asuntos que transforman y transvolaran el

sistema de sentido en cuestión, su organización binaria, sin por eso resolverla dialécticamente.

Es un gesto muy «fino» el que realiza Derrida, siempre a punto de caer en su opuesto, y que tenemos por eso mismo que pensar sin malentendidos (o gracias a los más profundos malentendidos de la metafísica y de la dialéctica). Habría que pensarlo como un juego de equilibrio, siempre a punto de caer en su opuesto, y sin embargo siempre capaz performativamente de hacernos volver al punto de inestabilidad originaria.

Es de este modo, como ya observamos parcialmente, que Derrida se dispone frente a Heidegger: por un lado, él realiza una complicación y una desarticulación del tema del *origen del sentido*, en cuanto la proyección hacia una anterioridad originaria, a la cual se trataría de volver, es para Derrida una «simplificación». No hay que simplemente someter el sentido a un inicio ideal (origen), porque eso presupone un comienzo del sentido *más allá* de la presencia, y entonces un *fonocentrismo*. Pero, por otro lado, Derrida no se limita a «imposibilitar» el sentido, en la medida en que él quiere precisamente mostrar cómo esta comprensión de la ausencia del origen es el *comienzo de otra manera de frecuentar el sentido*, que nos obliga a salir de los límites puestos por la presencia. Pero hay que prestar atención: «salir de los límites» no en el sentido de que los *superamos*, sino en el sentido de que nos damos cuenta que ya no podemos asegurarnos un control del sentido a través de esos límites, y que la única *posibilidad* del sentido consiste en hacernos cargo de su *imposibilidad*.

Así, la *différance impide limitarse a una organización metafísica del sentido, y obliga a exceder toda lógica de la superación*. Hay que entender toda la complejidad de esta frase: tenemos, por un lado, que suspender el presupuesto metafísico de la superación, y haciendo esto, *excedemos* la metafísica. En otras palabras: mientras definimos la *imposibilidad* en tanto ausencia radical de las

posibilidades, se abre gracias a ella *otra posibilidad*. Se trata así de representarse el gesto filosófico de Derrida como una recíproca implicación de posibilidad e imposibilidad de la metafísica. De ruptura con lo originario y de acceso diferencial al sentido. O, en una palabra, el gesto de Derrida es como un acto que entiende «parasitar» lo posible con lo imposible, la fuerza con la debilidad de la metafísica.

Vimos ya en acto esta lógica de la aporía, o de la doble necesidad, en la figura de la «huella». La huella, como observamos, es simulacro de la presencia, un signo presente que sin embargo «se ve» solamente en la medida en que reenvía a su más allá, aunque ese «más allá» resulte ser un producto de esa misma huella. Así, la huella es a la vez la «presencia de una ausencia» y la «ausencia de la presencia». Todo esto, el Derrida del *Ensayo sobre la différance* lo llama una «estructura de reenvío generalizada»: es el puro modelo de reenvío, de desplazamiento del pensamiento en dirección de un diferente, que nunca se puede presentar u ofrecer en presencia (es «signo de signo», «huella de huella», «huella del borrarse de la huella originaria», decía él). Vale decir que, como ya dijimos, Derrida aquí, *con* pero también *contra* Heidegger, está proponiendo pensar el sentido, por un lado, como lo que *se presenta* en tanto diferencial (eso es *con* Heidegger), pero, por otro lado, esto no significa que esta diferencia tenga detrás un «original» (y eso es *contra* Heidegger).

Double bind

Ahora bien, para entender la figura de sentido a la cual Derrida quiere atenerse, es importante subrayar el funcionamiento de la «lógica» de la doble obligación, del «doble originario», o, como la llama en los textos siguientes a los que vimos hasta aquí,

de «posible/imposible» o del «indecidible». Derrida define todo esto en el texto *La diseminación* como la estructura del «Dos sin Uno» (lo que se acerca al idioma que fabricamos nosotros con Heidegger). ¿Cómo funciona esta estructura?

La diferencia produce un movimiento, que Derrida llama también «*double bind*» (doble nudo). Lo podemos explicar rápidamente así: hay *double bind*, por ejemplo, cuando digo que *nunca estamos frente al sentido originario* y agrego que esto *es el sentido originario*. O cuando digo: *la ausencia del origen es el origen*. Tenemos otra vez que pensar esto según el principio «performativo» del gesto de Derrida: *double bind* sería entonces una doble afirmación contradictoria, que en su contradicción, en su impensabilidad, *produce una interrupción del pensamiento*. *Double bind* significa de hecho esto: debemos reconocer algo, y debemos reconocer su contrario. Pero el punto es lo siguiente: la aporía no se puede solucionar y, sin embargo, al estar adentro de la aporía, en su indecisión o indecidibilidad, nace, según Derrida, una fuerza performativa en tanto *nueva posibilidad* (un poco como en la teología negativa, de la cual vamos a hablar enseguida).

El «Dos sin Uno» implica una intención, explícitamente anti-dialéctica (la aporía *no se puede* superar) y, al mismo tiempo, frente a la indecidibilidad de la aporía, es necesario pensar la *imposibilidad de las posibilidades* como *nueva posibilidad*. Esto es el punto difícil: hay que hacerlo sin caer en la tentación de una *superación dialéctica* de lo imposible, lo que terminaría por transformar el Dos del Dos-sin-Uno en un *Uno-con-Dos* (lo que ocurría con Heidegger con el tema de la «diferencia como tal»); eso transformaría claramente, con un buen éxito dialéctico, lo «indecible» en un *decible retirado*, como el ser heideggeriano. En cambio, Derrida dice –y acá se parece mucho a lo que decía Heidegger al comienzo de *Identidad y diferencia*, aunque haya que entender una diferencia fundamental en el gesto de los dos–:

«Hay que hacer que la crítica se emplee sobre el concepto de *Aufhebung* o *detección* que, como resorte ultimo de toda dialecticidad, es el recubrimiento más seductor, el más "relevante"» (en *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Fundamentos, Madrid, 2007, p. 372). En contra de la dialéctica y de la *Aufhebung*, la figura del sentido en la cual piensa Derrida no permite la salida de la aporía, sino que dispone frente a una *infinita oscilación sin solución*, que en cuanto tal conlleva un *desplazamiento performativo.*

Ahora bien, ¿qué cambia entre la «*Aufhebung* dialéctica» o la «resolución desencubridora» que encontramos en Heidegger, y un «desplazamiento performativo» evocado acá por Derrida? Muy poco, pero muchísimo.

Se ve bien, creo, con la ayuda de algunos ejemplos. Son los ejemplos de Derrida. (En verdad son *más* que ejemplos, en el sentido que son sus *temas*, y sus desarrollos en los años siguientes en *Márgenes de la filosofía*. Son los temas, si quieren, como algunos dicen, del «segundo Derrida»). Unos «ejemplos» de *double bind* son estos: el don, el perdón, la hospitalidad, la responsabilidad, la democracia. Estas cosas o estas experiencias son para Derrida como puntos de visibilidad del fenómeno diferencial originario. Estos «ejemplos» muestran el «Dos originario», el Dos-sin-Uno. ¿En qué sentido?

Empezamos con el «don» (cf. *Donner le temps*, 1991). Si yo hago un don, es decir un regalo (en francés «don» y «regalo» se dicen con la misma palabra) a un amigo, supongamos un libro, ¿qué significa, que le hago un regalo factualmente? Que compro el libro en librería y se lo paso a él, claramente sin pedir nada de vuelta, de otro modo no se trataría de un regalo, porque sería más bien un comercio. Entonces, ¿qué es un regalo? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad? Que haya una «transición» y que sin embargo no sea una transición «económica», que esté fuera de cualquier cuantificación: un regalo es un regalo solamente si

es «gratuito», sin vuelta, si está afuera de la circulación del intercambio económico. Hacer un regalo a alguien es precisamente no querer nada a cambio, así como recibir un regalo es acoger la gratuidad del gesto del otro.

Pero, observa Derrida, cuando una persona hace un regalo a otra, lo que pasa es que se crea inmediatamente una distancia entre las dos, como una «diferencia de potencial»: la diferencia entre el «donante» y «quien recibe» el regalo. ¿En qué sentido? En el sentido que yo que regalo un libro a tal persona me pongo, aunque no lo quiera, en una posición de superioridad, y espero de esta persona *por lo menos* un agradecimiento; y del mismo modo, por otro lado, ese amigo va seguramente a sentir que *debe* agradecerme, y tal vez regalarme a la primera ocasión otro libro.

Entonces, es claro: si por un lado la condición de posibilidad de un regalo es que se produzca en un contexto no-económico, por otro lado, una vez que el regalo se da, eso está de nuevo incluido en una economía de la deuda. El donante *sabe* que hizo un regalo, y de hecho, también sin quererlo, ese «saber» lo pone en una cierta espera del otro. Y del mismo modo, quien recibe el regalo *sabe* que el otro fue gentil haciéndole un regalo, y de hecho, aunque no lo quiera, ese saber lo dispone en una deuda, y por lo menos *debe darle de vuelta* un agradecimiento.

Así, observa Derrida, el regalo es ya desde siempre un intercambio: el don o regalo «como tal» (siempre esta expresión que vuelve) es *imposible.* O mejor, dice Derrida, y aquí se ven las implicancias para nosotros: *las condiciones de posibilidad del regalo* (su gratuidad, la suspensión del intercambio y de la economía, etc.) *son sus condiciones de imposibilidad.* Solamente lo que lo hace posible, lo hace imposible. El regalo, concluye Derrida, es una «posibilidad imposible», porque realizándose, inmediatamente se transforma en su inverso. Un regalo «verdadero» se podría hacer solamente sin saber que lo estamos haciendo. Y un don verdadero

se podría recibir solamente sin saber que lo estamos recibiendo. Pero en este caso, ¿es todavía un regalo? Yo diría que no: simplemente perdí un libro, y tal persona lo encontró agregándolo a su biblioteca...

Por ende, el regalo produce una lógica del *doble movimiento.* Se da, y dándose se retira como regalo, se traduce en su inverso, en un intercambio. El dar es ya en sí mismo doble, o para decirlo de otro modo: como *significación* el dar es el acto de generosidad capaz de suspender la economía, pero como *expresión* está ya siempre incluso en la obligación del intercambio. El regalo como gesto generoso es indisociable de la materialidad del crédito que impone.

Del mismo modo, otro ejemplo análogo para pensar el «dar»: si tú me das una bofeteada en la mejilla, yo puedo hacer dos cosas: puedo darte de vuelta una bofeteada, pero si lo hago sigo precisamente la «economía» estúpida e infantil de la violencia, o en cambio, como dice el Evangelio, puedo «presentarte la otra mejilla», con la *intención de suspender la economía* de la violencia y de *salir de esa.* Pero, observa Derrida, si te presento la otra mejilla, me pongo en una situación de superioridad. Y hago al final valer mi «racionalidad» contra tu estupidez. Así, otra vez, nunca se puede suspender completamente el principio de la violencia: o es la violencia física, la economía de las bofeteadas hasta que uno gane, o es la «fuerza» moral que yo quiero realizar interrumpiendo la violencia, y que me hace *ganar,* poniéndome en el predominio del «más recto». Entonces está, por un lado, la violencia en tanto economía de la fuerza, y, por otro, la interrupción de la violencia, que es sin embargo otra economía de la fuerza. Suspender una economía es producir otra. *Double bind.*

Ahora, como dijimos, la «lógica» de la doble obligación es una aporía, es decir una figura de sentido que realiza una interrupción del pensamiento, dejándolo sin solución y sin salida.

Pero eso no es todo: la aporía interesa a Derrida en la medida en que nosotros podemos *hacer su experiencia.* Es claro que la aporía no es superable, no es dialectizable, no es solucionable, pero en el proceso de esclarecimiento de la aporía se realiza *la experiencia de la posibilidad de lo imposible,* o *la prueba del «sin-salida»*. Ahora, hablar de «experiencia de la aporía», observa Derrida, es un oxímoron: *experior* es pasar, transitar en dirección de un afuera (*ex-*), *aporia* es el sin-pasaje (sin *poros*), el camino que no me lleva afuera, que interrumpe mi paso.

De eso se trata con la *aporética* derridiana: hacer la experiencia de lo del cual no se puede verdaderamente hacer la experiencia. La deconstrucción es el ejercicio de quedarse en ese paso sin pasada o sin salida de la aporía. Pero, en cuanto se trata de una *experiencia,* no debemos pensar la aporía como la simple imposibilidad o como la mera *afirmación* de lo imposible. No. La aporía es en Derrida más bien la *«dinámica» que permite entender la posibilidad de lo posible en tanto imposible.*

Explico esto con la ayuda de otro ejemplo de Derrida: la responsabilidad (*Donner la mort,* 1995). ¿Cómo se realiza una «decisión responsable»? Ponemos una situación difícil. No sé qué hacer entre dos opciones cualquiera. ¿Cómo tomar una «decisión responsable»? Hay dos maneras: puedo decidir al final de un razonamiento lo más detallado posible, es decir a través de un cálculo perfecto, pasando por una anticipación de todas las consecuencias de una solución y de la otra, a fin de ponderar la mejor opción. Es decir analizo *responsablemente* las opciones y luego *decido.* Pero esa, dice Derrida, no es una «decisión responsable», sino que es una mera ponderación, una economía, que calcula perfectamente los riesgos y decide qué es lo mejor que puedo hacer. Es decir que en este modo no *decido* nunca, sino que remito la decisión a lo que es «racionalmente» mejor que hacer (casi me «lavo las manos»: si me equivoco o si después me arrepiento, puedo siempre

decir «¡pero si yo hice lo que me parecía mejor, no es mi culpa!»). Entonces, observa Derrida, si decido por medio de una ponderación responsable, en realidad no decido (no soy responsable), sino que remito la decisión al cálculo de lo «más racional», donde esta «racionalidad» tomará la decisión en lugar mío. Y ¿qué es en cambio una «decisión responsable»? Es cuando tomo una decisión a partir de un fondo de indecidibilidad, es decir es cuando no sé verdaderamente qué hacer, *cuando no puedo decidir* de algún modo, cuando no puedo evaluar las consecuencias, porque no hay elementos para «ponderar». En este caso, y en este caso solamente, puedo tomar una verdadera «decisión». Tomo una decisión solamente cuando no evalúo, no pienso, rompo con el cálculo, y asumo enteramente mi responsabilidad. Pero eso significa, observa Derrida, que *puedo decidir solo cuando no puedo decidir.* Solo cuando una elección no tiene sentido, y cuando tomarla es entonces profundamente «irresponsable», y solo en este caso se trata de una decisión responsable (es decir «que me hace responsable»). Y de hecho, para poner otro ejemplo, no puedo felicitar por su decisión a una persona que simplemente evalúa lo que hay que hacer, y elige en función de un cálculo estadístico, porque al final no toma ningún riesgo; puedo felicitar solamente a una persona que hizo una cosa a priori incomprensible e irracional y que después se reveló buena. Ahí sí le doy su enhorabuena. Entonces, concluye Derrida, *decidir responsablemente es siempre un acto irresponsable*, porque actuar según responsabilidad implica evaluar, calcular, y simplemente seleccionar la mejor cosa. Es decir no decidir, sino remitir la decisión a las cosas mismas. En cambio, el verdadero «decidir» se realiza al romper con un cálculo de indecidibilidad. Aquí de nuevo observamos el mecanismo: *las condiciones de posibilidad de una decisión responsable son sus condiciones de imposibilidad.*

Con ese ejemplo es más claro también lo que decía antes: con esta aporética de la decisión, no se trata simplemente de *afirmar* lo imposible, de decir que entonces *no se puede decidir.* Se está diciendo, inversamente, que *la única posibilidad de una decisión consiste en la imposibilidad de decidir.* Verán entonces el punto: la apuesta de la deconstrucción no se limita solamente a reconocer una oposición, y a abandonarse a la indecidibilidad de la alternativa. Al contrario, lo indecidible a lo cual nos lleva Derrida es *el acontecimiento mismo de la decisión*; no se trata entonces solamente de reconocer un dilema «hamletiano» y de quedarse en la tensión de su oscilación sin descanso, sino que se trata de *hacer la experiencia* de lo que *se «puede» hacer*, de lo que *se «puede» realizar*, y de entender que ese *poder* está, por decirlo así, *contaminado de imposible.* Así, no estamos diciendo que tomar una decisión es imposible, sino que es inevitable una contaminación de la posibilidad de la elección con una imposibilidad, con un no-poder o con un no-saber. Hay que encarnar esta contaminación para decidir responsablemente, es decir para hacer la *experiencia de la aporía de la decisión.*

La lógica del *double bind* no consiste entonces en «observar una imposibilidad», sino que *prescribe desbordar* la insuficiencia de la solución: ordena *hacer lo imposible, ir allí donde no se puede ir.* «La única decisión posible pasa por la locura de lo indecidible y de lo imposible», dice Derrida en *Políticas de la amistad.* Así, la deconstrucción, y eso vale a todo nivel de su «operatividad», no es el simple uso negativo de la aporía para deducir la inevitabilidad del bloqueo, sino que intenta siempre producir *performativamente* la desestabilización del lenguaje a fin de abrirlo a lo que lo excede. Se trata de hacer lugar, en todo momento del «paso», del trayecto (experiencia) deconstructivo, a ese no-lugar (aporía), y eso no implica transformar o positivizar la verdad de la aporía, ni inventar nuevos «valores» capaces de absorber la incertidumbre. Hacer lugar a ese

no-lugar implica desplazar el gesto filosófico, de tal manera que se produzca *en* la filosofía una fisura performativa, es decir *más allá o más acá* de toda resolución teórica y demostrativa.

Repito entonces el punto central: la intención de Derrida es la de engendrar un *movimiento*, que en cuanto tal es lo contrario de un bloqueo, es decir también lo opuesto de una mera oposición de términos: no se trata con el *double bind* de reconocer la verdad de dos cosas a la vez, en vista solamente de disponerse en una suerte de parálisis filosófica. Se trata, en cambio, de engendrar un *interminable movimiento de vinculación* a la una y a la otra alternativa. Lo que interesa a Derrida, entonces, no es la incertidumbre de lo indecidible, la imposibilidad de ordenar el sentido de una decisión, sino lo que esta incertidumbre libera, hace acontecer, abre. Lo que ese imposible posibilita. ¿Y qué posibilita ese imposible? ¿Qué hace posible? Hace posible la comprensión de la necesidad de remitir el sentido a un no-saber, a un exceso, a algo que no se deja teorizar o demostrar y que pide por eso mismo un esfuerzo inconmensurable, es decir de otro tamaño en relación al *poder racional*. El doble vínculo nos abre y nos dispone performativamente, con la misma precisión y capacidad de articulación del «saber», a otra cosa distinta de un saber.

Este es el efecto de la *aporética* derridiana, distinto entonces de otras aporéticas puramente lógicas que no hacen más que paralizar e impedir la resolución de la alternativa, como el «proceso *ad infinitum*», o el bloqueo teórico de la paradoja de Zenón. En Derrida, en cambio, el movimiento consiste precisamente en el hecho de que la aporía *se debe* resolver: *se debe* y, bueno, *no se puede*. Pero la ley de lo imposible (la que prescribe que *no se puede*) no es la conclusión, no es la última palabra; es, por el contrario, la primera, la que abre, estructura y dispone a la necesidad o a la incondicionalidad de la decisión (al *se debe*). «Hay que decidir» quiere decir: precisamente en cuanto *es indecidible*, en cuanto hay

imposibilidad de decidir, es necesario un movimiento en dirección de un «exceso»; es necesaria la «locura».

Lo mismo vale para el perdón (*El monolingüismo del otro*, 1996). ¿Qué significa perdonar? ¿Qué se puede perdonar? ¿Hay cosas imperdonables? Para decirlo rápidamente: si se perdona solamente lo perdonable, no se hace nada de increíble. Si lo que perdono al otro era «perdonable», era «calculadamente perdonable», mi gesto no tiene nada de extraordinario, y de hecho no es tampoco «perdón»; si lo que el otro me hizo es perdonable, eso significa que tengo una explicación de lo que hizo o significa que puedo decirme que no lo hizo intencionalmente y que por eso lo perdono. Entonces, si me lo explico, si lo comprendo, no hay nada que perdonar; simplemente las cosas pasaron así, no es una culpa, y tengo solamente que comprender al otro. Y en ese caso, dice Derrida, *no se trata de perdón*. En cambio, lo que hace del perdón un perdón es solamente el perdón de lo imperdonable: solo cuando perdono una cosa que no me explico, solo cuando no puedo perdonar porque no entiendo al otro, y solo en esta situación, hay verdadero perdón. Pero si no me la explico, ¿cómo hago para perdonar? Es imposible. Entonces, otra vez, las condiciones de posibilidad del perdón son las condiciones de su imposibilidad.

Otro ejemplo muy discutido en Derrida (por las implicancias políticas) es la hospitalidad (*De l'hospitalité*, 1997; *Politique de l'amitié*, 1994; *Voyous* [*Canallas*], 2003). Una vez que se pone la diferencia entre el «dueño de casa» y el huésped, esta es una diferencia insuperable, dice Derrida, y no se puede resolver con ningún recurso. Por ejemplo, si yo te hospedo en mi casa, pero no quiero hacerte pesar mi hospitalidad, te digo inmediatamente «¡haz como en tu casa!», «¡mi casa es tu casa!». Pero es absolutamente evidente o pasa como un implícito absoluto que tú no puedes hacer *como si fuera tu casa*, y que esta *no es para nada tu*

casa. Es precisamente el hecho de decir «haz como en tu casa» lo que produce la diferencia y quiere de hecho decir: «¡no hagas como en tu casa!», muy banalmente porque en este caso, si es de verdad tu casa, ya no te estoy hospedando, sino que vivimos juntos, y no habría que decirlo. Entonces, invitado y anfitrión quedan en una distancia constitutiva: cuanto más el dueño de casa es gentil y hospitalario, y quiere borrar la distancia, cuanto más su acogida del otro pone al otro en una distancia. Hay como una «injusticia constitutiva» en la hospitalidad, que no se puede de ninguna manera *resolver.* (Lo mismo vale para la tolerancia.)

Hay acá entonces unos ejemplos de la lógica del *double bind*: nunca estamos frente a un origen, porque siempre estamos frente a una doble obligación; posible e imposible juegan para Derrida según una rara co-implicación: se trata de pensarlos juntos y como imposiblemente juntos. Esto ya estaba dicho con la huella de Derrida: la huella es lo que dándose a ver como «derivado» (de un origen) es en realidad lo que está en lugar del «origen», suplemento de origen. O, lo que es lo mismo, lo que muestra la imposibilidad de volver a una originariedad.

Pero el punto más importante que hay que subrayar inmediatamente es que la lógica de la «imposibilidad de la posibilidad» no implica solamente un bloqueo. No significa simplemente, por ejemplo, que la hospitalidad es imposible (en el sentido que *no se puede verdaderamente* hospedar al otro). Significa, en cambio, la imposibilidad de pensar la hospitalidad (o el don o el perdón) encontrando una «solución simple»; significa que no podemos solucionar la aporía con un saber teórico, con un juicio determinante que diga lo que hay que hacer para hospedar al otro, o para decidir o para perdonar. Debemos en cambio aceptar su *irresolución* como su propia condición de posibilidad y por ahí, performativamente, ver en la aporía la necesidad de un gesto

incalculable que la excede. Un gesto que *excede la ley de lo imposible*, sin nunca dialectizar los términos de la aporía.

En relación a la decisión, por ejemplo: la aporía (la imposibilidad de decidir) no implica ni el quedarse en el suspenso de la indiferencia, ni la inercia interminable frente a la decisión, sino que implica la necesidad de un gesto «loco», es decir fuera de las reglas racionales del sistema de sentido, que incluso rompa las reglas del sistema.

Hay entonces dos asuntos que emergen desde la lógica aporética derridiana: por un lado, la exposición a la aporía, a la ausencia de soluciones. Por otro lado, la exigencia de la transgresión de lo imposible. Ocupémonos ahora del primer punto (en el próximo capítulo lo haremos del segundo): Derrida quiere llevar el sentido frente a la aporía, quiere que se haga la experiencia de lo que no se puede experimentar (*ex-perior*: pasar más allá), que se entienda el sentido a partir de la necesidad de suspenderlo.

Falta de tiempo - Heidegger

Ahora bien, quiero ver cómo funcionan los términos de esta figura de sentido (falta de origen, *double bind*, diferencia infinita) con otro ejemplo que argumenta Derrida: el del tiempo. Es un ejemplo muy argumentado y también un poco difícil (por razones inherentes a la temática misma y a la larga tradición que debe tomar en cuenta), pero creo que este tema más que otros ofrece una mirada amplia sobre la fuerza del nuevo horizonte de sentido derridiano. La cuestión del tiempo está discutida por Derrida en «Ousía y grammè», texto contenido en el volumen *Márgenes de la filosofía*, de 1972.

El texto de Derrida es casi una revisión del texto principal de Heidegger. El título hace alusión a eso: «Ousía y grammè»

reproduce críticamente en otra dimensión la oposición de «ser» y «tiempo». El ser es transcrito en términos de *sustancia*, *ousía*, en cuanto se entiende mostrar la idealidad fonocéntrica del ser «puro» heideggeriano; y el tiempo es ahora pensado en relación a la figura de la *línea* (*grammè* en griego), en cuanto Derrida se refiere críticamente a la problemática heideggeriana de un tiempo como continuidad, *más allá* de la categoría de la presencia. En este texto Derrida muestra en acto cierta facilidad y cierta limitación implícita en el gesto filosófico de Heidegger, para hacernos acceder a otra manera de pensar el tiempo: como diferencia y discontinuidad, en lugar de ser y tiempo, es decir de *ousía* y *grammè*.

Hay tres partes bien distintas en este texto. En la primera, que son los tres primeros parágrafos, se encuentra la repetición de la posición de Heidegger contra Aristóteles y Hegel, y en favor de Kant; en la segunda, compuesta por el parágrafo «Lo eludido de la cuestión», Derrida realiza una crítica puntual de la posición de Heidegger, en defensa de Aristóteles y Hegel; en la última parte, los últimos tres parágrafos, se encuentra la presentación de un nuevo pensamiento frente al problema del tiempo.

Derrida se refiere para empezar a una nota de *Ser y tiempo* que se encuentra en un punto crítico del libro: la última sección del texto, justo antes de interrumpirse (es una nota, la única tan larga en *Ser y tiempo*, que se encuentra en el parágrafo 82). ¿Qué dice Heidegger en esta nota? Que Hegel se equivocó sobre el tiempo porque aplicaba sin análisis crítica la teoría de Aristóteles. Hegel cumpliría así, según Heidegger, el error de la metafísica, porque llevaría el tiempo a su pensamiento más «vulgar».

¿A qué propósito Aristóteles y Hegel estarían en un error? En la *Física*, Aristóteles se plantea la pregunta: ¿qué es el tiempo? Y contesta, más o menos, en estos términos: *el tiempo es el «pasar» de los «ahoras»* (*nun*). Con esta respuesta, para Heidegger, todo

el camino de la metafísica está ya decidido, porque estamos ya capturados en una alternativa sin recursos: o acordamos que el tiempo es compuesto de «ahoras», en el sentido que estos «ahoras» son sus «partes»; pero, como los «ahoras» no tienen extensión ni consistencia, porque son solamente un «no todavía» o un «no más», en este caso el tiempo tampoco sería nada. O, en cambio –y estamos obligados a estar de acuerdo con esta segunda posición–, debemos reconocer que el tiempo *no está* compuesto por los «ahoras». Pero en este caso, si el tiempo no tiene momentos, ni partes, el tiempo es el tiempo «eterno», indivisible, intemporal: abstracción negativa de los ahoras. Así el tiempo está entendido como una *presencia absoluta*, afuera de sus momentos (es un pasar que no deviene, que no pasa). En esto se cumple para Heidegger una comprensión «ideal» del tiempo, que corresponde para él al olvido del ser. El olvido del ser, lo sabemos, es el olvido del aparecer del fenómeno, y su reducción a la mera presencia plena como *vorhanden*. Es decir que se realiza la negación del movimiento del aparecer, de la manifestación, y de este modo el tiempo termina por ser pensado como mera negación del movimiento del pasar, como pura presencia atemporal, como *línea* (*grammè*) continua y sin interrupciones. Lo mismo pasaría, según Heidegger, con Hegel. Este subordina el tiempo compuesto de momentos a la esencia absoluta del espíritu: pasado, presente y porvenir son simples «puntuaciones» que deben ser dialécticamente *negadas* para pensar el tiempo como tal.

En la nota, Heidegger observa que el equívoco alrededor del tiempo se haría evidente, en Aristóteles así como en Hegel, con tres concesiones acríticas: 1) el tiempo está pensado en una identidad al espacio, es *espacializado* y no pensado según su especificidad originaria (el tiempo está discutido por Hegel adentro de la filosofía de la naturaleza (así como en Aristóteles adentro de la *Física*); 2) en sus consideraciones del tiempo hay una anterioridad

metafísica asignada a la categoría de la presencia, al «ahora» (*Jetzt* en Hegel, *nun* en Aristóteles) o al punto (*Punkt* en Hegel, *stigmè* en Aristóteles); 3) en ambos filósofos, el tiempo está pensado a través de una *negación* del punto, como línea: el tiempo deviene así la esencia del concepto, la eterna presencia que, como tal, no es ni temporal ni intemporal.

En cambio, en esta nota Heidegger exceptúa a Kant: el tiempo, la forma interna a priori de la sensibilidad, 1) no es para él una propiedad de la naturaleza, sino la condición de posibilidad de su manifestación: para Kant, el tiempo tiene una prioridad sobre el espacio, en tanto forma del sentido *interno*; 2) por la misma razón, el tiempo es para Kant la matriz primaria de la capacidad trascendental de la imaginación que permite la facultad de la síntesis pura en la cual pasado, presente y porvenir serían expresiones de un amplio conocimiento ontológico; 3) el tiempo no está sometido por Kant al instante, no es su negación, sino que es previo a la venida de los instantes presentes.

Hegel:	*Jetzt* = *punkt*	su negación:	*Linie* = tiempo
Aristóteles:	*nun* = *stigmè*	su negación:	*Grammè* = tiempo

(Habría naturalmente mucho que decir a propósito de la tesis de Heidegger sobre Kant en general, que los kantianos –y con buenas razones– no quieren mucho: en lo esencial, Heidegger sostiene que la primera versión de la *Crítica* era mejor que la segunda, porque ahí la imaginación era pensada como una «facultad libre», mientras que en la segunda edición es una mera «facultad del intelecto», siendo así sometida a los conceptos: en la primera versión Kant llegaría, según Heidegger, a pensar el origen del sentido, en el sentido que descubre una fuerza –*Kraft*, de *Einbildungskraft*– que abre el mundo antes que sea «lógico», «representado», «*Vorhanden*», antes que sea sometido a conceptos

del intelecto; Kant descubriría así, según Heidegger, la fuente del aparecer, el horizonte de aparición de los fenómenos, pero, según Heidegger, no supo atenerse a esta radicalidad).

A la inversa de Kant, el error dualista de Aristóteles y Hegel les conduciría, según Heidegger, a limitar la temporalidad a la cuestión del punto-ahora (al *in-stans* que en tanto *stans* no se mueve), dando así la prioridad a la categoría de la presencia (*Vorhandenheit*). Aristóteles y Hegel limitarían así la comprensión de la temporalidad a la mera negación espacial del punto-ahora, y con eso reducirían la comprensión de la cuestión de la temporalidad originaria a la mera continuidad eterna de un tiempo que nunca *acontece* (como un *continuum* eterno), porque si el punto del tiempo es una presencia que siempre pasa, la negación de la presencia-que-siempre-pasa es la eternidad de un tiempo que nunca pasa. Se piensa así el tiempo como *lo que nunca pasa*, lo que nunca acontece y eso es, dice Heidegger, el «tiempo vulgar» del cual debemos salir para volver la atención al *tiempo del acontecer*, que no es «presencia intemporal», sino ruptura del instante.

Tiempo diferente - Derrida

Ahora, Derrida objeta en la segunda parte del texto en los términos siguientes: si miramos bien, Hegel y Aristóteles, en modo distinto, dijeron lo mismo que Kant. La «repetición generosa» de la cual se benefició Kant se podría extender a los dos otros filósofos, lo que invalida el propósito de Heidegger y que significa de hecho que Heidegger no habría puesto bien el punto en relación a la temporalidad.

Si leemos bien a Aristóteles, se ve que se trata del tiempo en un sentido que supera la simple presencia eterna del pasar que nunca pasa. El tiempo es para Aristóteles, ante todo, movimiento

(lo que no difiere sustancialmente del «sentido interno» kantiano). El tiempo de Aristóteles es el pasar en general (claro, de los «ahoras», pero no se reduce a estos). Lo mismo vale para Hegel: es la dialéctica en su totalidad que realiza la misma función del tiempo kantiano y que es la «forma de los fenómenos», razón y condición de la efectividad del mundo. La crítica heideggeriana, en suma, no encontraría, según Derrida, un real fundamento de verdad textual.

Pero, aparte de esta lectura distinta que se podría hacer, el punto para Derrida no es salvar o no salvar a Aristóteles, Hegel o Kant. De ser o de no ser «generosos» con ellos. El punto es entender la manera en la cual el tiempo funciona, y eso Heidegger no lo habría problematizado bien, imponiendo una interpretación «resolutiva» (es decir preocupada de oponer un «vulgar» a un «auténtico») y dialéctica (nosotros, buenos filósofos, con la ayuda de Kant, pensamos bien, solucionamos la cosa, resolvemos el asunto).

De eso se ocupa la tercera parte del texto, que quiero ahora examinar con mayor precisión. Derrida observa que el *nun* de Aristóteles está presentado como el límite continuo y diferente del sí mismo (el «ahora» es lo que «*es*», pero al mismo tiempo es lo que «no es más» o que «no es todavía»). El «ahora» de Aristóteles tiene entonces una peculiaridad fundamental: es el *instante* que siendo *interrumpe la temporalidad* y al mismo tiempo, *no siendo* (más o todavía), *hace posible el movimiento de la temporalidad.* Esta duplicidad es el corazón del problema del tiempo, y Derrida quiere hacer de esta «duplicidad» un motivo de crítica a Heidegger, que no supo ver la fuerza aporética de su proposición.

Leamos lo que dice Derrida en el parágrafo «La clavija de la esencia», y cómo efectúa una lectura «aporética» de la cuestión del tiempo en Aristóteles:

Pasando a la cuestión de la *physis* del tiempo, Aristóteles comienza, pues, por señalar que la tradición nunca ha respondido a una cuestión semejante (gesto que será desde este momento incansablemente repetido, hasta Hegel y Heidegger). [...]. Nunca se ha puesto fundamentalmente en tela de juicio la forma tradicional de la pregunta. ¿Cuál era esta forma?

Recordémosla. La primera fase de la alternativa [puesta por Heidegger] (ninguna de las partes del tiempo es –presente–, así pues el tiempo en totalidad no *es* –lo que significa–, «no es *presente*», «no participa de la *ousìa*») suponía que el tiempo estaba compuesto de partes, a saber los ahora (*nûn*). Esta presuposición es impugnada por la segunda fase de la alternativa: el ahora no es una parte, el tiempo no está compuesto de ahoras, la unidad e identidad del ahora son problemáticas. Cita desde Aristóteles] «Si, en efecto, el ahora es siempre otro, como ninguna parte existe, en el tiempo, al mismo tiempo (*áma*) que otra..., como el ahora no-ente, que fue sin embargo antes, ha sido necesariamente destruido en un momento dado, los ahoras no están al mismo tiempo (*áma*) unos con otros, y lo que antes fue ha sido necesariamente destruido» (Aristóteles, *Física*, 218a). [...]

Aristóteles [...] define el tiempo como dialéctica de los contrarios y solución de las contradicciones que aparecen en términos de espacio. Como en la *Enciclopedia,* el tiempo es la línea, solución de la contradicción del punto (espacialidad no-espacial). Y sin embargo no es la línea, etc. Los términos contradictorios planteados en la aporética son simplemente retomados y afirmados juntos para definir la *physis* del tiempo. Así, Aristóteles afirma que el ahora en un cierto sentido es lo mismo, en otro sentido lo no-mismo [...]. Y todas las afirmaciones contradictorias se concentran en un manejo dialéctico del concepto de *grama.* [...]

Su argumentación era ya tradicional y lo ha seguido siendo. Apela a la no-coexistencia de las partes del tiempo. El tiempo se distingue del espacio en que no es, como dirá

Leibniz, «orden de coexistencias», sino «orden de sucesiones». [...] Un ahora no puede coexistir, como ahora actual y presente, con otro ahora como tal. La *co*-existencia no tiene *sentido* más que en la unidad de un solo y mismo ahora. Esto es el *sentido* mismo, en lo que lo une a la presencia. [...]

No poder co-existir con otro (igual a sí), con otro ahora, no es un predicado del ahora, es su esencia como presencia. [...] El ahora *es* (en presente de indicativo) la imposibilidad de coexistir *consigo mismo*: consigo mismo, es decir con otro sí mismo, otro ahora, otro igual, un doble.

Esta imposibilidad, apenas constituida, se contradice, se prueba como posibilidad de lo imposible. Esta imposibilidad implica en su esencia, para ser lo que es, que el otro ahora, con el cual un ahora no puede coexistir, sea también, de una cierta manera, el mismo; sea también un ahora como tal y coexista con lo que no puede coexistir con él. La imposibilidad de la coexistencia no puede ser planteada como tal más que a partir de una cierta coexistencia, de una cierta *simultaneidad* de lo no-simultáneo, donde la alteridad y la identidad del ahora se mantienen juntas en el elemento diferenciado de una cierta mismidad. [...] Lo imposible (la co-existencia de dos ahoras) no aparece más que en una síntesis, digamos una cierta complicidad o co-implicación *que mantiene* juntos varios ahoras actuales de los que se dice que uno es pasado y otro futuro. La imposible co-mantenencia de varios ahoras presentes es posible como mantenencia de varios ahoras presentes. El tiempo es el nombre de esta imposible posibilidad. [...]

La simultaneidad: no puede aparecer en efecto *como tal*, ser simultaneidad, es decir *puesta en contacto* de dos puntos, más que en una síntesis, una *complicidad*; temporalmente. No se puede decir que un punto está *con* otro punto, [...] sin una temporalización. Y esta mantiene juntos dos ahoras diferentes. El *con* de la coexistencia espacial no puede surgir más que del *con* de la temporalización. Lo muestra Hegel.

> Hay un *con* del tiempo que hace posible el *con* del espacio, pero que no se produciría como *con* sin la posibilidad del espacio. [...]
>
> Ahora bien, si Aristóteles da la diferencia entre el tiempo y el espacio (por ejemplo, en la distinción entre *nûn* y *stigmè*) como diferencia constituida, la articulación enigmática de esta diferencia se aloja en su texto, disimulada, abrigada, pero actuante dentro de esta complicidad, como la complicidad de lo mismo y de lo otro en el interior del *con* o del *a la vez,* del *simil* en el cual el ser-simultáneamente no es una determinación del ser, sino su producción misma. Toda la gravedad del texto de Aristóteles se apoya sobre una pequeña palabra visible apenas, porque parece evidente, discreta como lo que va de suyo, borrada, que actúa tanto más eficazmente desde el momento en que está sustraída a la temática. [...] Es la pequeña palabra *áma.* Aparece cinco veces en 218a. *Áma* quiere decir en griego «juntamente», «a la vez», los dos juntos, «*al mismo tiempo*». Esta locución no es inicialmente ni espacial ni temporal. La duplicidad del *simul* a la que remite no reúne en sí todavía ni puntos ni ahoras, ni lugares ni fases. Dice la complicidad, el origen común del tiempo y del espacio, el com-parecer como condición de todo aparecer del ser. Dice, en cierta manera, la díada como lo mínimum. [...]

Con Aristóteles, Derrida quiere repensar entonces el tiempo en otro modo, como *diferenciación originaria* del tiempo. La presencia es, por un lado, la apertura determinante que dice que el tiempo *es.* Pero por otro lado, la presencia anuncia un sentido del tiempo que no se limita al presente: el tiempo es más que el ahora (pensamos de nuevo en la lógica de la huella). Tiempo es la inapropiabilidad del Dos. La no-igualdad de espacio (línea) y tiempo presente (punto). «El tiempo es el nombre de esta imposible posibilidad»: es posible (como punto) e imposible (como línea), las dos cosas a la vez. A la vez, y en la imposibilidad de

estar simultáneamente presentes. El tiempo es *a la vez* continuidad eterna e inmóvil *y* ruptura instantánea e irrepetible. Esta duplicidad, y solamente esta, describe el tiempo (la imposibilidad de la simultaneidad de las dos cosas –de dos instantes simultáneos– y la necesidad de esa simultaneidad, de la continuidad entre instantes sin la cual no hay sucesión). Entonces las dos cosas son imprescindibles: línea (*continuidad de la ruptura*), y a la vez punto (*ruptura de la continuidad*). Solamente ese *imposible* pensamiento de la simultaneidad de los opuestos ofrece la *posibilidad* del sentido del tiempo. Se la ofrece entonces como *imposible*, como irresoluble (y no como lo «auténtico»).

El problema central del gesto de Aristóteles deviene entonces la pequeña palabra sobre la cual Derrida pone toda la atención: *áma*. *Áma* significa en griego «juntos», «al mismo tiempo», «todo de una vez», pero no en el sentido de una simultaneidad. Es más bien la imposibilidad de la simultaneidad: el tiempo como contratiempo, que afirma la díada como mínimo. *Áma* dice que el «ahora» precedente debe necesariamente ser destruido por el «ahora» siguiente, que no es posible quedar juntos. *Áma* dice la *différance*: la imposibilidad de un tiempo «auténtico», más allá de la presencia (del ahora, o de la eternidad del tiempo: la necesidad de pensar a partir de esta oposición). Esa es la aporía sobre la cual surge la metafísica, pero en Aristóteles no hay la pretensión de un tiempo originario, de un «tiempo en acto». El tiempo –si su carácter peculiar es el *áma*, la simultaneidad imposible– no es nunca en acto, es siempre en *potencia*. El tiempo es la línea en potencia, la *grammè*, que nunca se actualiza (si no, ya no se podría mover).

Así, Derrida encuentra en Aristóteles algo que faltó radicalmente en Heidegger: no se trata para pensar el tiempo de buscar un modo más originario, más allá de la metafísica, sino de interrumpir este movimiento de «actualización» del tiempo auténtico

u originario, y ver cómo *una duplicidad irreemplazable impide esta salida.* Si hay algo «metafísico», dice Derrida, es ante todo el gesto de salir, la intención de oponer un originario a un vulgar, en la cual cae más que los otros Heidegger mismo. Aristóteles, en cambio, nos obliga a pensar el *àma*, la imposibilidad de una simultaneidad del tiempo auténtico.

¿Cuáles son entonces las consecuencias filosóficas, en relación al origen del sentido, de este análisis? Leemos una página del parágrafo «La clausura del grama y la huella de la diferencia». Tres consecuencias son anunciadas en tres puntos:

> 1. No hay quizá «concepto vulgar del tiempo». [...] Al querer producir *otro* concepto, se advertiría rápidamente que se le construye con otros predicados metafísicos u onto-teológicos.
>
> ¿No es acaso esta la experiencia que Heidegger ha hecho en *Sein und Zeit?* El extraordinario estremecimiento al que entonces es sometida la ontología clásica sigue estando comprendido en la gramática y en el léxico de la metafísica. Y todas las oposiciones conceptuales que favorecen la destrucción de la ontología se ordenan alrededor de un eje fundamental: aquel que separa lo auténtico de lo inauténtico y, en última instancia, la temporalidad originaria de la temporalidad caída. Ahora bien, no solo es difícil, como hemos tratado de indicar, atribuir simplemente a Hegel la proposición de una «caída del espíritu en el tiempo», sino, en la medida en que se puede hacerlo, es preciso quizá *desplazar* la de-limitación. [...]

Primera consecuencia filosófica: no hay que buscar otro «inicio» de la filosofía, o un gesto capaz de hacernos salir de la metafísica.

> 2. La cuestión que planteamos permanece interior al pensamiento de Heidegger. No es al cerrar, es al interrumpir *Sein und Zeit* cuando Heidegger se pregunta si «la

temporalidad originaria» conduce al sentido del ser. [...] La «destrucción» operada por la analítica del *Dasein* era preciso, por razones esenciales, hacerlo de otro modo y, se puede decir literalmente, *cambiar de horizonte.* [...]

Segunda consecuencia filosófica: no hay que «superar a Heidegger» (eso sería de nuevo metafísico), sino que tenemos que pensar con él, pero debemos al mismo tiempo «cambiar de horizonte». Y por ende:

> 3. [...] Entre la presencia en general y lo que la excede en la víspera o más allá de Grecia, una relación semejante no puede de ninguna manera darse a leer en la forma de la presencia, suponiendo que algo se pueda alguna vez darse a *leer* en una forma semejante. Y sin embargo, lo que nos hace pensar más allá de la clausura no puede estar simplemente ausente. Ausente, o bien no nos haría pensar nada o bien sería todavía un modo negativo de la presencia. Es necesario, pues, que el signo de este exceso sea a la vez absolutamente excedente con respecto a toda presencia-ausencia posible, a toda producción o desaparición de un ente en general, y sin embargo, que *de alguna manera* se signifique todavía; de alguna manera informulable por la metafísica como tal. [...]
>
> El modo de inscripción de una tal huella en el texto metafísico es tan impensable que es necesario describirlo como un borrarse de la huella misma. La huella se produce en él como su propio borrarse. Y pertenece a la huella borrarse a sí misma, hurtar ella misma lo que podría mantenerla en presencia. La huella no es ni perceptible ni imperceptible.

Acá, en el tercer punto, hay muchos indicios: debemos estar como en equilibrio, en equilibrio entre la simple presencia (insuficiente, como Heidegger lo muestra bien) y la ausencia (imposible en cuanto negación de la presencia, y ese es el error de Heidegger). Es necesario un gesto en exceso sobre esta oposición, o –da lo mismo– ser capaz de este *equilibrio imposible-posible.*

Posible porque con Aristóteles se ve cuál es el punto, pero *imposible* porque no hay palabras en la filosofía para *decir esto.* Aparece acá el fondo «performativo» de la intención de Derrida: algo que se borra a sí mismo, que se borra dándose a ver, que se expone desapareciendo, que se recuerda olvidándose. *Double bind.*

Subrayo dos cosas más del texto. Una es una última nota de Derrida sobre el tiempo, donde él contesta a la pregunta: ¿qué debemos decir del tiempo, entonces? Eso:

> La presencia, entonces, lejos de ser, como comúnmente se cree, *lo que* significa el signo, a lo que remite una huella, la presencia entonces es la huella de la huella, la huella del borrarse de la huella. Tal es para nosotros el texto de la metafísica, tal es para nosotros la lengua que hablamos. Solo por esta condición la metafísica y nuestra lengua pueden hacer signo hacia su propia transgresión. Y por ello no hay contradicción en pensar *juntos lo borrado* y la huella de la huella. [...] No hay huella *en sí misma,* huella *propia.* Heidegger dice bien que la diferencia no podría aparecer *como tal.* La huella de esta huella que (es) la diferencia no podría sobre todo aparecer ni ser nombrada *como tal,* es decir en su presencia. Es el *como tal* que precisamente y como tal se oculta para siempre. [...] Habría una diferencia más impensada todavía que la diferencia entre el ser y el ente. Sin duda no se puede nombrarla más como tal en nuestra lengua. Más allá del ser y del ente, esta diferencia difiriendo(se) sin cesar, (se) trazaría (a sí misma), esta *différance* sería la primera o la última huella si se pudiera todavía hablar aquí de origen o de fin.
>
> Una *différance* semejante nos haría ya, además, pensar en una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin arquía, sin *telos,* una escritura que distorsionaría absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología. Una escritura que excede todo lo que la historia de la metafísica ha comprendido en la forma de la

> *grama* aristotélica, en su punto, en su línea, en su círculo, en su tiempo y en su espacio.

Notamos esto: el punto presente del tiempo, el «ahora» de Aristóteles, tenemos que pensarlo según la «lógica del *áma*», como una huella de la huella, lo que se da en presencia, pero como signo de una ausencia: la huella así como el «ahora» es (presente), y por eso no es (tiempo/ausencia). Así funciona la metafísica, así como la palabra filosófica. Y eso es *a la vez* (*áma*) una condenación a no poder salir, pero también y al mismo tiempo, dice acá Derrida, la posibilidad de una «transgresión» de la ley de lo decible: no podemos decir más del sentido, y precisamente esa es la transgresión del no-poder-decir-más: *double bind*. Por un lado hay *restricción*: «no hay huella en sí misma», no podemos salir afuera de las huellas, «el como tal se oculta para siempre», pero por otro lado, y al mismo tiempo, hay *transgresión*: diciendo lo que decimos, estamos precisamente frecuentando una «diferencia más impensada», estamos describiendo la «última huella», «origen y fin» del sentido.

En *De la gramatología*, Derrida dice: «la *différance* produce lo que prohíbe, vuelve posible eso mismo que vuelve imposible» (p. 183). Emerge acá la contradicción, la mostración de la aporía constitutiva del decir y del contra-decir: Derrida busca una imposibilización y, a través de esa, una reposibilización de la metafísica, a través de una *interdicción exorbitante* (pero el «a través de...» de esta frase se ofrece a malentendidos dialécticos que discutiremos en el próximo capítulo).

Una última cosa en relación a este texto de Derrida: hay un pasaje sobre el «sentido» en general que podría en un sentido contestar al tema que estamos planteando nosotros.

> La pareja aristotélica tiempo-movimiento es pensada a partir de la *ousía* como presencia. La *ousía* como *enérgeia* en oposición a la *dynamis* (movimiento, potencia) es presencia.

> El tiempo que comporta el ya no y el todavía no es un compuesto. [...] El *sentido* del tiempo es pensado a partir del presente como no-tiempo. Y no puede ser de otra manera; ningún *sentido* (en cualquier sentido que se entienda, como esencia, como significación del discurso, como orientación del movimiento entre una arquía y un telos) ha podido ser pensado en la historia de la metafísica de otro modo más que a partir de la presencia y como presencia. El concepto de sentido está gobernado por todo el sistema de determinaciones que aquí señalamos y, cada vez que una cuestión de *sentido* es planteada, solo puede serlo sino en la clausura de la metafísica. Sería, pues, vano, digámoslo seca y rápidamente, querer arrancar en tanto que tal la cuestión del sentido (del tiempo o de lo que sea) a la metafísica o al sistema de conceptos llamados «vulgares». Igualmente sucedería con una *cuestión del ser* que fuera determinada, como lo es en la apertura de *Sein und Zeit*, como cuestión del *sentido del ser*, cualquiera que sea la fuerza, la necesidad y el valor, tanto irruptiva como fundadora, de una cuestión semejante. En tanto pregunta por el sentido está ya ligada, en su punto de partida, y Heidegger lo reconocerá sin duda, al discurso (léxico y gramatical) de la metafísica cuya destrucción entabla. De una cierta manera, [...], la pregunta por el sentido, el proyecto de *guardar* el sentido, es «vulgar». [...]

Ningún sentido puede hacernos salir de la presencia (eso es dicho contra Heidegger), porque un sentido siempre nos instala en la clausura de la metafísica. Siempre tenemos que hablar, que frecuentar el discurso léxico y gramatical, y en la medida que lo hagamos, estamos en el Dos, estamos en una diferencia del original, estamos en el «vulgar». Esta nota se podría leer como la respuesta de Derrida al tema del origen del sentido. No hay origen del sentido (porque si se trata de «sentido» es vulgar, derivado), y *al mismo tiempo* esta «vulgaridad», esta «derivación», origina el origen del sentido.

7
Negación y sentido

La ley de lo indecible

Hasta ahora dimos dos pasos en Derrida: un primer paso para entender la filiación y a la vez la rebeldía de Derrida a la tradición fenomenológica; un segundo para entender el asunto de lo imposible, la «falta de posibilidad», la posibilidad *imposible* a la cual Derrida quiere exponer la metafísica, el pensamiento, la escritura, el lenguaje, el tiempo, la filosofía, y la decisión, el don, el perdón, la hospitalidad, etc. Ahora intentaremos hacer un último movimiento, necesario para hacer justicia a la deconstrucción y no correr el riesgo de percibir solamente su parte negativa. Ese último paso será en vistas de entender el asunto de la *excedencia*, el *exceso*, la ruptura de lo imposible, la salida –sin salida– del principio performativo que define radicalmente la deconstrucción en su funcionamiento. Con eso me parece que tendremos una imagen general del *desafío al sentido* que se realiza en Derrida y su aporte al tema del «origen del sentido» y a su problematización genealógica.

Vimos que hay dos asuntos simultáneos y contradictorios de la deconstrucción. Si el motivo principal de la deconstrucción se puede resumir en la idea de una *superación de cualquier lógica de la superación*, hay que ver de partida la duplicidad de ese asunto, las dos distintas significaciones de la palabra «superación». Por un lado, la deconstrucción se ocupa de mostrar la imposibilidad de la «superación» como salida: se trata esencialmente de *bloquear la superación*, y de mostrar que la metafísica consiste en esta «facilidad»

de la superación. (Hasta Heidegger, con su *Uberwindung der Metaphysik*). Por otro lado, hay que entender la deconstrucción de Derrida como la necesidad de *superar* ese «error», pero naturalmente no reproduciéndolo, no cayendo de nuevo en el mecanismo metafísico-dialéctico (o *cayendo de nuevo en eso* –porque la presunción de no caer *es* metafísica–, pero cayendo en eso, por decirlo así, «con conciencia», «habitando el círculo», como decía Heidegger). Entonces lo que dice la palabra «superación» (de la superación) la primera vez que la utilizamos, no indica el hecho de «solucionar» la cuestión, sino de mostrar la imposibilidad de la solución, y por ahí –eso es determinante– la necesidad de una *transgresión de la imposibilidad* que permite *superar el bloqueo.*

Hasta aquí nos concentramos en la primera parte del asunto: mostrar el bloqueo, el bloqueo insuperable del sentido. Ahora veremos cómo se «transgrede».

Empezamos recurriendo a algunos asuntos del bloqueo. Vimos esto con el tema del tiempo, propuesto en *Ousìa y grammè.* La idea básica es que, en *Ser y tiempo,* Heidegger critica el tiempo espacializado, aquel representado como una línea, considerándolo una imagen inadecuada de la temporalidad originaria. A ese tiempo exterior, tomado como modelo desde Aristóteles hasta Hegel a partir de la idea de «presencia absoluta», Heidegger contrapone uno interior, la temporalidad como movimiento: la temporalidad sería más bien, como observó Kant, la fuente del aparecer, el horizonte de aparición de los fenómenos, y no un «*continuum* eterno», que nunca pasa, que nunca acontece, la pura presencia de un tiempo como eternidad. Heidegger busca el tiempo del acontecer, como ruptura, y no el tiempo inmóvil. Pero, preguntaba Derrida: ¿se puede oponer un modelo al otro? ¿Oponer lo auténtico a lo vulgar? ¿Se puede superar un tiempo con el otro? Al ver los detalles, Derrida se da cuenta que no. Si hay un tiempo «auténtico», pensado como lo quiere Heidegger,

eso está tanto en Heidegger como en Kant, en Aristóteles y en Hegel. Los cuatro intentan igualmente pensar el movimiento. Pero el punto no es «encontrar una definición auténtica del tiempo», encontrar una «solución» filosófica que nos permita resolver su complejidad, sino darnos cuenta de su complejidad. (Por eso, decía Derrida, el verdadero problema es el de *presuponer una autenticidad*, presuponer la solución, la *superación* de la aporía, buscar el punto en el cual la oposición *se resuelve*, como lo hace Heidegger).

Derrida, oponiéndose a este «método resolutivo», expresa la necesidad de presentar la cosa a través de un doble vínculo: por un lado, la temporalidad es diferencia, escisión, ruptura, discontinuidad, entre un «antes» y un «después» que están separados y no coinciden, es decir que existen según una no-simultaneidad; pero, por otro lado, el tiempo es el movimiento del diferenciarse, el proceso, y es entonces la continuidad entre un «antes» y un «después», es decir la simultaneidad de dos momentos que, precisamente en nombre de su imposible co-presencia, hace posible el encadenamiento sucesivo. Eso quiere pensar Derrida: que no podemos pensar esas dos cosas juntas (porque son antitéticas), y que sin embargo debemos pensarlas juntas para entender el tiempo, que es entonces al mismo tiempo simultaneidad y a la vez (*áma*) no-simultaneidad.

Y entonces, ¿cuál es *el* sentido del tiempo? Ningún «como tal». Derrida decía en el texto: «aquí el "como tal" se oculta para siempre». Con esta contradicción, posible e imposible a la vez, Derrida *supera* (y al mismo tiempo *no supera*) la metafísica. Supera (y no supera) la lógica de la superación. Con la cuestión del tiempo se ve bien el primer movimiento de la deconstrucción: mostrar la imposibilidad de salir del bloqueo, la necesidad de pensar *con* él, adentro de la *imposible* posibilidad de un tiempo originario. Esto ya estaba dicho con el tema del origen: originariamente, no

hay verdad, sino una falta de sentido, un deber siempre de nuevo interpretar el sentido, produciendo una nueva diferencia. Un sentido que, como ya observamos, no es el origen de la presencia, sino (para decirlo temporalmente) su venida en un porvenir que no viene nunca. De ahí Derrida utiliza la figura de un «retardo originario», si se puede pensar algo así. Es decir se trata de pensar en una apertura, pero no apertura a la verdad del ser, como leímos en la *Esencia de la verdad* de Heidegger, sino la apertura a un porvenir imposible, incognoscible, o siempre retrasado, fuera de todo saber y de toda previsión (Derrida llama a esto la «mesianicidad sin mesianismo» –sin mesianismo porque no tendría ninguna relación esencial con «una figura relativamente determinada del mesías»–). El reenvío al mesianismo es relevante además porque altera la idea de un *origen en el pasado* en un *origen en el futuro*, donde «origen en el futuro» es claramente un oxímoron, una paradoja, pero que dice bien la cuestión de Derrida.

Todo eso, al final, ya estaba presupuesto en la lógica de la huella: todo se *presenta*, se pone en presencia, como huella de algo que no hay (que no es una «ausencia presente», como el ser heideggeriano). Todo lo que se da en presencia es «suplemento», es decir «está en lugar de...», pero *es suplemento de nada*, está en lugar de nada que exista con antelación. Todo lo que se da en presencia es segundo (porque reenvía a otro), y al mismo tiempo no hay primero. O mejor: el segundo viene siempre en primer lugar (porque no tiene un primero detrás, si hay primero es idealmente en el futuro).

Derrida quiere con esta lógica del suplemento, lógica de la suplementariedad, romper con la tradición de la metafísica. Pero digámoslo otra vez: no se trata, como, entre otros, en el proyecto de la hermenéutica, de romper con la metafísica *para* encontrar un «contexto clarificante» de la metafísica frente a su aporía, a fin de *resolverla* con una posición filosófica satisfactoria. El juego

derridiano de las diferencias supone, de hecho, una remisión que prohíbe que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté presente en sí mismo. Derrida prohíbe la «quietud», la solución cómoda, y obliga a poner una cuestión que no se cumple y que no termina, que no se resuelve y por eso mismo obliga a salir de todo esquema teórico, de toda «tela de juicio», obliga a *suspender el saber de la metafísica*, y a encontrarse radicalmente en suspenso frente a una instancia de decepción infinita, frente a un «inagotable agotamiento» (es una expresión del texto que leeremos). Siempre estamos frente a huellas, de huellas de huellas sin origen, trazas de trazas sin meta. No existe la posibilidad, decía Derrida en un texto que leímos, de una última palabra; lo cito desde el «ensayo de la *différance*»: «no hay nombre para esto ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de "différ*a*nce", que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren».

Este es el objetivo de la «deconstrucción»: poner en duda la presencia ante sí misma del sentido, como ocurre tanto en la metafísica de la presencia como en la ontología heideggeriana, obsesionada por esconder lo que olvida (obsesionada por *resolver* el problema de la interrupción de *Ser y tiempo*). En cambio, el sentido se da, se ofrece siempre en una duplicidad constitutiva: si entiendo un sentido, es que me perdí su origen, es que olvidé su donación. Pero ¿qué me perdí exactamente? Este es el punto: no el ser (Heidegger), no el *eidos* (Husserl), no la verdad (Platón), sino que me perdí algo que aparece como «perdido» solamente después de la pérdida, algo que no era «algo» antes de ser olvidado. Algo que existe solamente en una diferencia, en la diferencia del olvido: este «algo» aparece ya desde siempre y para siempre como un algo perdido, y no hay solución al querer recuperarlo. Recuperar ese algo perdido significaría de hecho transformarlo

en algo no-perdido. Transformarlo en lo que no es. Y entonces perderse de nuevo el perdido.

Dicho de otro modo: la filosofía siempre estuvo y está involucrada en un proceso de esclarecimiento de su pasado (eso vale para Platón, para Husserl, para Heidegger y para el mismo Derrida), pero Derrida observa eso: debemos ser conscientes de que *cada paso adelante* en el esclarecimiento *genera nuevos olvidos*. Platón esclarece las ideas, pero olvida el problema de las imágenes. Husserl esclarece la conciencia, pero olvida el problema de la correlación eidética (en particular del lenguaje). Heidegger esclarece la diferencia, pero olvida el problema de su origen (el ser). ¿Y Derrida? Él intenta fabricar una lógica contradictoria para «superar» y «no-superar» la metafísica. Superarla no superándola. (Claro, es una *superación* en el sentido que Derrida quiere encontrar una «transparencia» más grande de la que había en Heidegger, Husserl o Platón, pero *no es una superación* porque precisamente esta híper-transparencia encontrada no es la de una solución, sino la conciencia de una ausencia de soluciones, de la *aporía* constitutiva del sentido).

Así, toda la historia de la filosofía podría ser descrita como una historia de olvidos (como dice Heidegger y Derrida está absolutamente de acuerdo). Tuvo lugar el olvido del acontecer en la definición del sentido de Platón. Tuvo lugar el olvido de la materia expresiva en la definición de la forma eidética (Husserl). Tuvo lugar el olvido de la duplicidad de la presencia en la definición de la ausencia (ser heideggeriano). O para decir todo en el marco de un olvido solamente: *tuvo lugar el olvido del signo en la definición de la significación*, el olvido del principio diferencial que es la «barra», como dijimos nosotros. Pero el punto es que no hay «concepto» filosófico o acto del pensar que sea capaz de poner término al olvido, de «agarrar la barra sin fallar». Aunque el concepto heideggeriano de *Ereignis* vaya en esta dirección, es para Derrida un concepto con el cual Heidegger quiere transformar la

historia del olvido en una historia de reapropiación (filosófica). Mientras que el olvido es para Derrida estructural, es un olvido muy distinto en su enunciación, ante todo, porque no es el olvido de los otros, de la metafísica, sino que ahora es el olvido mío, lo que es constitutivo del pensar (del hablar, del decir). Y porque no se trata de superarlo, sino de hacerse cargo de eso.

Dos a la vez

Radicalmente opuesto al gesto heideggeriano vuelto a la «resolución deencubridora», Derrida pone en escena lo imposible, como única medida capaz de oponerse de modo eficaz al riesgo dialéctico-resolutivo. ¿En qué sentido ese gesto alcanza a conjurar ese riesgo? ¿Cómo hace Derrida para desactivar la dificultad y el riesgo de recuperación del sentido, de que la superación de la metafísica sea metafísica?

Haciendo dos cosas a la vez. Por un lado sería correcto decir que Derrida es un escéptico y un nihilista (y de hecho vimos los llamados al nihilismo en algunos textos de Derrida que comentamos: en particular en un paso hablaba de la «risa» y del «paso de danza» de Nietzsche). En un sentido entonces Derrida diría con Nietzsche que la verdad es una ilusión, o que no hay verdad, que estamos abandonados en el Dos de un sentido que no se puede de ninguna manera recuperar. Pero, por otro lado, vale también el inverso: Derrida es justo lo contrario de un nihilista, porque es evidente que todo lo que estamos diciendo no es otra cosa que una búsqueda de la *verdad del fracaso de la verdad o del sentido.* Y en este sentido, Derrida estaría precisamente en la búsqueda de la última verdad del sentido. Las dos cosas valen, las dos *simultáneamente,* y esta «simultaneidad» es en lo absoluto el paradigma general del funcionamiento de la deconstrucción.

Derrida llamó «deconstrucción» a este trabajo de análisis interminable de las condiciones de posibilidad que aparecen en negativo, a través de resistencias y olvidos. Este es el sentido de la «lógica del *double bind*» que vimos la última vez: *double bind*, el «doble vínculo» es una aporía del sentido o del *sentido como aporía*, como ausencia de soluciones. El *double bind* implica términos que empujan inmediatamente en dirección contraria, y en el momento en que uno cree haberse instalado en uno de sus polos está como obligado a cambiar radicalmente de idea. En todos los ejemplos de *double bind* que analizamos (el don, el perdón, la hospitalidad), así como en otros que no vimos (la justicia, la democracia, pero incluso y de manera ejemplar, dice Derrida, la escritura, la diferencia, la huella, el acontecimiento, o la misma idea de deconstrucción), lo que pasa es –para decirlo en la terminología que fabricamos– que lo *dicho* y el *querer decir* se articulan de manera indecible. El don/regalo quiere decir la gratuidad, pero una vez «dicho», realizado, es una nueva economía. El resultado es que no se puede decir lo que es el don/regalo. La hospitalidad hace lo mismo: quiere decir un gesto de acogida incondicional por el otro, pero haciéndose, diciéndose, impone condiciones para esta acogida (no es incondicional).

El punto central de esta lógica es, de nuevo, la indecidibilidad: dos posibilidades se ofrecen, pero una imposibilita la otra. Contra la lógica binaria tradicional, y especialmente contra la dialéctica hegeliana que intenta subsumirlo todo, neutralizarlo (*aufheben*) todo, Derrida quiere concebir el sentido a partir de una imposibilidad de subsunción o de síntesis, a partir de la imposibilidad de una neutralización de los opuestos, de la imposibilidad de una dialéctica de estos opuestos. No se sale de tesis/antítesis, no hay solución/síntesis.

Un ejemplo más del *double bind* derridiano que expresa muy bien la antidialecticidad de la aporía es lo que Derrida hace en

Abraham el otro, en *Judéités*, a propósito de la indecidibilidad del *marranismo*. Los «marranos» son los judíos que para sobrevivir a las persecuciones se convertían públicamente en cristianos, y que sin decirlo mantenían escondida detrás de la moral pública una religión clandestina. Ahora, por un lado, la máxima de los marranos era el «¡no me habrán nunca!», es decir una lógica de la resistencia radical. Pero al mismo tiempo, la resistencia es tan fuerte y radical que llega al punto en que los marranos no se saben ni siquiera reconocer entre ellos. Entonces, por un lado los marranos hacen su religión fuerte *gracias* a una cierta denegación. Pero por otro lado, la denegación es tan fuerte, que el límite entre marranos y cristianos tiende a perderse y así cesan casi de ser marranos: ¿quiénes son los «verdaderos» marranos? Los que se esconden bien, y entonces, los «mejores marranos» son cristianos perfectos: su *fidelidad a la tradición* los lleva a ser traidores (Derrida habla de una «fidelidad hiperbólica»). Estamos ahí de nuevo frente a un no saber, una imposibilidad del saber, de la imposibilidad de remitirse a un sistema de sentido definido y unívoco. Es posible solamente un juego «irónico» radical (tan radical que no se distingue ni siquiera de lo no-irónico). Sí, porque los marranos dicen una cosa (que creen en Cristo) y *no se sabe* si es esta o si es otra (hasta el punto que *ellos tampoco lo saben*). El sentido de lo que dicen es indecidible, indecidiblemente irónico (no se sabe si es irónico o si no lo es). Los marranos son quienes deciden quedarse en lo indecidible, hasta el punto de olvidar su decisión. Ahí hay como una realización total del Dos-sin-Uno: no hay ni la afirmación del uno contra el otro, ni una superación dialéctica de los Dos en el Uno de una decisión. Y aquí se ve bien, creo, en qué sentido dijimos que con la deconstrucción se trata de un movimiento performativo y autorreferencial: los marranos encarnan las dos cosas muy bien.

Transgresión de la ley

Pero ¿qué significa esto? ¿Debemos decir que la deconstrucción es un proyecto puramente negativo? ¿O puramente suspensivo? ¿Se trata de suspender las respuestas? ¿Es la deconstrucción mera suspensión del saber, o mero saber de la suspensión?

La(s) respuesta(s) única(s) posible(s) es(son) esta(s): sí y no (*double bind*).

Sí, claro. La deconstrucción no es superación de la metafísica. No es una nueva solución. No produce nada «nuevo». Simplemente critica, discute, interrumpe, pone en discusión, pone en tela de juicio la fundamentación de la metafísica. Critica la metafísica de la presencia, y cualquier superación de la metafísica de la presencia. Entonces interrumpe, suspende cualquier positividad. La deconstrucción es un *puro negativo*.

Pero, al mismo tiempo, no. La deconstrucción no es solo una crítica. No se limita a suspender. No es una operación negativa, nihilista, irracional o escéptica. La destrucción no es la negación, el aniquilamiento. Esos gestos, por su simplicidad misma, por la mera inversión de valores que operan, no constituyen más que meras regresiones o falsas salidas con respecto a aquello mismo que pretenden deconstruir.

En cambio, lo más difícil, pero el punto central, es pensar esto: situándose siempre en el borde (pensamos en los «márgenes de la filosofía»), manteniéndose siempre en un equilibrio inestable, la deconstrucción *produce algo, es eficaz.* No lo digo naturalmente como un juicio de valor, sino como constatación de una cierta eficacidad del gesto deconstructivo, de un cierto movimiento en adelante. Es decir, la deconstrucción es tanto una suspensión, una parálisis, un bloqueo del sentido (una «hamletización» del pensamiento), como –y por la misma razón– la necesidad de la transgresión de su propia ley, la violación del puro

bloqueo. La deconstrucción prohíbe (volver hacia el origen del sentido), y su prohibición *es* un nuevo origen del sentido, que así transgrede siempre su propia prohibición.

¿En qué sentido una pura negatividad puede ser al mismo tiempo productiva (pero sin ser nunca dialéctica)? ¿Cómo entender que la deconstrucción bloqueando la lógica de la superación (negando el acceso al sentido) sea al mismo tiempo *y por la misma razón* lo que libera o abre un nuevo sentido? ¿Debemos acaso pensar que el fin del proceso deconstructivo es un momento *positivo*? ¿Hay un momento «positivo» de la deconstrucción? ¿Y qué sería? ¿Un momento «constructivo»? No, no hay nada de eso. Nada que se pueda llamar «constructivo». Pero sí, seguramente, hay algo que escapa a lo negativo. Eso sí. Algo que resiste a toda negación, que obstruye o, si se puede decir así, algo que «opaquiza», que «hace opaca» la transparencia de una interdicción. Algo que transgrede siempre, performativamente, la *ley de lo imposible*.

Tomamos de nuevo el ejemplo de la decisión: puedo elegir solamente cuando no puedo elegir, dice Derrida. Pero eso no significa que no decidamos nunca, que quedemos en una inercia total y sin recursos. Imaginemos un ejemplo más preciso: un juez que toma decisiones, seguramente no se puede abandonar a la mera regla, no puede actuar simplemente como una máquina de aplicación de las normas, si no su función de «juez» no tendría sentido, y sería meramente un «funcionario de la ley», uno que lee la ley. En cambio, su trabajo consiste más bien en elegir *cómo* leer y aplicar la ley en función de los casos individuales. Así, el juez no puede limitarse solamente a aplicar las normas, porque tiene siempre que considerar el «saber de las normas» en función de lo que no entra en un saber, esto es, como diría Levinas, la cara del imputado, la «desnudez» inconmensurable de su singularidad que queda más allá del juicio. Y, al mismo tiempo, frente a la desnudez, el juez tiene que ser «imparcial». Él tiene que ser

«imparcial» y «parcial» a la vez. Y esta cara lo saca de su posición de saber y lo obliga a decidir de lo indecidible en lo indecidible (indecidible porque las normas que él conoce no le hablan de caras, o de casos individuales, de desnudez, y ahora en cambio él tiene que confrontarse a ese exceso, y no hay un saber que le diga cómo hacerlo. Ahí sí, cuando está expuesto a ese no saber, el juez toma una decisión). Evidentemente el ejemplo es incompleto desde un punto de vista ético (habría que decir mucho más tanto con Derrida como con Levinas), así como desde el punto de vista judicial, pero eso nos sirve acá unicamente para pensar la cosa de modo distinto y ver que Derrida *no confina la decisión a lo imposible*, sino que *piensa su posibilidad a partir de una imposibilidad.* Hay una gran diferencia entre las dos cosas.

Ahora bien, ¿cuál es ese principio de «transgresión» de lo imposible? ¿Cómo formalizar su funcionamiento y cómo entender su implicancia en el tema del «sentido»? Y sobre todo, ¿cómo distinguirlo de un principio dialéctico? Porque se podría decir que la síntesis hegeliana también es, en un sentido, una «transgresión» de tesis y antítesis, que sobrepasa (*aufheben*) las dos posiciones anteriores precisamente con un gesto «transgresor».

Negatividad performativa

Aquí la cosa se hace casi impronunciable. Volvámonos entonces, más que a describir su funcionamiento, a ver con la ayuda de un ejemplo textual cómo *se hace*, cómo Derrida *lo pone en la escena del sentido.* Hay un texto de él que aclara ese problema de modo ejemplar. Se trata de *Salvo el nombre* (utilizaré enseguida la traducción de H. Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2011) que Derrida escribe precisamente como una puesta en escena: es un *diálogo*, un juego casi teatral y perfectamente performativo,

sobre el tema de Dios y de la teología negativa. Lo que me parece relevante es cómo Derrida hace un uso de lo negativo, porque es ahí donde se juega la cuestión de la «superación sin superación». Es un *uso* no dialéctico, o híper-dialéctico, del negativo, que Derrida aquí describe para dar cuenta de la tradición de la teología negativa. Él pone en juego toda la duplicidad de la negación de la cual quiere servirse por su deconstrucción, y lo hace precisamente con las dos voces del diálogo y también mediante las alusiones silenciosas del texto (con lo inefable que persiste en todo discurso sobre lo inefable).

> –Más de uno, le pido perdón, siempre hay que ser más que uno para hablar, hacen falta varias voces...
>
> –Sí, se lo concedo, y por excelencia, digamos de un modo ejemplar, cuando se trata de Dios...
>
> –Más aún, si es posible, cuando se pretende hablar de él según lo que llaman «apofasis»; en otras palabras, según la voz blanca, el camino de la llamada «teología negativa» o que se dice negativa. Esa voz se multiplica en sí misma: dice una cosa y su contraria, Dios que es sin ser o Dios que (es) más allá del ser. La *apofasis* es una declaración, una explicación, una respuesta que, al tomar con referencia a Dios una forma negativa o interrogativa, pues eso es también lo que quiere decir *apofasis*, se asemeja a veces a una profesión de ateísmo, hasta el punto de confundirse con ella. [...] Querría hablarle, no dude en interrumpirme, de esa multiplicidad de voces, de ese fin del todo inicial, pero igualmente interminable, del monologismo, y de lo que se sigue...
>
> –Al igual que cierta mística, el discurso apofático siempre ha sido sospechado de ateísmo. Nada parece más merecido y más insignificante a la vez, más fuera de lugar, más ciego que ese juicio.

Ante todo, observamos el juego performativo: Derrida está diciendo que hablar negativamente de algo significa poner en

escena dos voces, ser más que uno. Y por eso escribe en forma de diálogo. La gracia de este texto ya se anuncia: es como una performatividad de lo performativo. Pone en escena la puesta en escena del discurso deconstructivo.

Y ¿qué se dice? Derrida describe la teología negativa analizando la noción de *apofasis* (en griego significa «negación»), y el riesgo que se corre con esa de *un uso dialéctico*, o sea de usar la negación de una afirmación de modo tal que se termina por afirmar (Hegel es naturalmente la referencia implícita acá, pero también un cierto Heidegger, el que piensa el ser como *no-ente*).

Habría entonces, según Derrida, en la teología negativa muchas voces simultáneas (y contradictorias). Una dice «Dios no es predicable», niega la predicabilidad de Dios, niega a Dios hasta el punto, observa Derrida, de «confundirse con un ateísmo»; pero la otra voz predica Dios con esta misma impredicabilidad. Así, la teología negativa niega a Dios, pero lo hace en el nombre de una autenticidad de Dios. *Double bind*: la *apofasis* termina por transformar la imposibilidad de cualquier afirmación concerniente a Dios en una afirmación alrededor de Dios. Se termina por *afirmar la negatividad* negando la afirmatividad, con un movimiento, como ya observamos, cabalmente performativo. Performativo porque todo lo que digo es «Dios no se puede predicar», pero *excediendo este decir* digo –sin decirlo– otra cosa, que se predica desde la impredicabilidad. Lo digo sin decirlo, excediendo el decir: ese es el principio performativo, que parece todavía –hasta acá– cercano o indistinguible de la *Aufhebung* hegeliana.

Leemos todavía, y observamos cómo ahora Derrida desactiva el «peligro» dialéctico, precisando el mecanismo del principio performativo:

> –Ese es uno de los rasgos esenciales de toda teología negativa: el paso al límite y luego el cruce de una frontera [...].

–Si la apofasis inclina casi al ateísmo, ¿no se puede decir que, en cambio, o por eso mismo, las formas extremas y más consecuentes del ateísmo declarado habrán de *testimoniar* siempre el más intenso deseo de Dios? ¿No hay en ello, en lo sucesivo, un programa o una matriz, una recurrencia típica e identificable?

–Sí y no. Una apofasis puede, en efecto, responder al más insaciable *deseo de Dios*, corresponderle, corresponderse con él, según la historia y el acontecimiento de su manifestación o el secreto de su no-manifestación. La otra apofasis, la otra voz, puede seguir siendo radicalmente ajena a todo deseo o, en todo caso, a cualquier forma antropoteomórfica del deseo.

La teología negativa, observa acá Derrida, no es dialéctica porque su efecto semántico la hace íntimamente contradictoria. Para *responder al deseo de Dios*, para pensar la autenticidad del secreto de su no-manifestación, el teólogo negativo tiene que defender a Dios de cualquier nominación que haga de él un puro contenido del saber, y así tiene que *quedar extraño a todo deseo.* Es decir que para expresar su *deseo de Dios*, el teólogo negativo tiene que anular su *deseo de Dios.* Las dos cosas simultáneamente y esta simultaneidad *impide* toda dialéctica: no hay una antítesis y *después* una síntesis, y, sobre todo, estamos confinados en un *no saber* que impide cualquier apropiación ulterior. Así como con los marranos, no sabemos si el teólogo negativo es «verdaderamente ateo» o si dice ser «ateo» para alcanzar un nivel superior de creencia, por el deseo de pensar la autenticidad de Dios. No podemos saberlo, o bien las dos cosas coexisten, y no se distinguen, aunque sean incompatibles (como el tiempo, donde coexistían línea y punto).

–Pero ¿no es característico del deseo llevar en sí mismo su propia suspensión, la muerte o el espectro del deseo? Ir hacia lo otro absoluto, ¿no es la extrema tensión de un deseo que, por eso mismo, procura renunciar a su propio

> impulso, a su propio movimiento de apropiación, a sí e incluso al crédito y hasta al beneficio que la artimaña de un narcisismo indestructible podría todavía esperar del renunciamiento infinito?
>
> –Testimoniar, decía usted, dar testimonio del deseo *de* Dios. La frase no solo es equívoca, no solo suscita un equívoco esencial, significante, decisivo en su indecidibilidad misma [...]. Puesto que si el ateísmo, como la teoría apofática, testimonia el deseo de Dios, si revela, confiesa o significa indirectamente, como en un síntoma, el deseo de Dios, ¿ante quién lo hace? ¿Quién habla a quien? [...] [Esta palabra] se dirige a *aquel* que, justamente, no sabe todavía lo que sabe o debería saber, pero saber con un no-saber, conforme a cierto no-saber.

Aquí observa Derrida, con su típica lógica exponencial o vertiginosa: hay un *equívoco esencial* en este movimiento. ¿Cuál? Que si la teología negativa no predica a Dios y se pone casi al límite del ateísmo *para* testimoniar una autenticidad más grande de Dios, si el negativo está al servicio de un positivo, la teología negativa de nuevo vuelve al fracaso. Es decir, si la teología negativa encuentra una *solución*, si lleva a afirmar a Dios negando sus predicados, ella se pierde, porque de nuevo afirma a Dios, y se hace de nuevo «teología positiva». Y entonces de nuevo tendría que empezar con negar ese Dios encontrado. Así, la teología negativa no puede de ningún modo *reposar* sobre un principio dialéctico, porque si sale de la negación en dirección de una síntesis, se vuelve al fracaso. Se trata al final de un pensamiento sin solución, sin reposo, sin un saber tranquilizador al final, interminable.

La teología negativa –así como la deconstrucción– es una *lucha interminable*. Ante todo, debe defender el nombre de Dios de cualquier nominación: *Dios no se puede predicar* (*Dios no es un saber*); después, negando el nombre de Dios, puede afirmar un contenido de saber más grande que todos los nombres: *Dios*

es predicado de impredicabilidad (es *saber del no-saber*); pero enseguida tiene que empezar de nuevo: si predicamos a Dios desde la impredicabilidad, lo estamos perdiendo en su autenticidad impredicable (Dios *no es el saber del «saber del no-saber»*). Y así al infinito. La teología negativa *no puede de hecho* resolverse. Pensamos esto de nuevo en relación a Heidegger y a cómo de hecho la palabra «*Ereignis*» podía poner término a un proceso. Contra eso, Derrida juega con la oposición de estas dos voces. Y ahora de hecho comparece el espectro de Heidegger al cual Derrida, como siempre, quiere dar un «golpe mortal».

> –¿Cómo es que la teología negativa corre siempre el riesgo de asemejarse a un ejercicio de traducción, a un ejercicio a secas [...]?
>
> –Volvamos a partir de esta proposición, si le parece bien: «Lo que llamamos "teología negativa" en un vocabulario de filiación grecolatina es un lenguaje».
>
> –¿Solo un lenguaje? ¿Más o menos que un lenguaje? ¿No es también lo que interroga a la esencia o la posibilidad misma del lenguaje, y sospecha de ellas? ¿No es lo que, por esencia, excede al lenguaje, de manera que la «esencia» de la teología negativa se trasladaría fuera del lenguaje, más allá de él? [...]
>
> –La teología negativa quiere decir muy poco, poco menos que nada, tal vez otra cosa que algo. De allí su inagotable agotamiento [...]
>
> –La teología negativa «consiste», a través de su pretensión de desistir de toda consistencia, en un lenguaje que no deja de poner a prueba los límites mismos del lenguaje, y de manera ejemplar los del lenguaje proposicional, teórico o constatativo [...]
>
> –De ese modo sería no solo un lenguaje, y una puesta a prueba del lenguaje, sino ante todo la experiencia más pensante, más exigente, más intratable de la «esencia» del lenguaje: un discurso sobre el lenguaje, un «monólogo» [...] en

el cual el lenguaje y la lengua hablan de sí mismos y toman nota de lo que *die Sprache spricht*...

La cuestión se hace aquí aún más precisa. ¿La teología negativa es un lenguaje? ¿Dice solamente lo que dice (que Dios no es predicable)? ¿O bien, diciendo lo que dice, *reenvía de manera performativa* a algo que no se puede decir y hace así posible lo imposible?

Otra vez (e infinitamente) dos voces: por un lado no, la teología negativa *niega* que se pueda decir más. Pero, por otro lado, sí, la teología negativa dice más de lo que dice. No es una pura «prueba del lenguaje», no es un puro problema lógico, sino una experiencia (performativa) más amplia, capaz de llevarnos a defender una autenticidad de Dios negándole cualquier autenticidad encontrada. (La misma dialéctica negativa infinita vale por la deconstrucción: la deconstrucción dice que no se puede superar la metafísica, y esa no-superabilidad es una superación –lo es sin serlo, o no lo es siéndolo– y así al infinito: «La diferencia es infinita o no es»).

La frase de Heidegger al final, *el habla habla*, en *El camino al habla*, quiere decir en Heidegger que el *logos* precede al hombre, que el «habla es la morada del ser», el hombre es sirviente del habla y, por tanto, el «habla habla», no salimos de la demora del ser: hay un carácter transcendental y constitutivo de la lengua. Eso es precisamente lo que Derrida está poniendo en discusión acá con la teología negativa: algo excede siempre el habla, algo transgrede de partida la ley del lenguaje.

Se pregunta ahora Derrida: ¿qué se puede decir de Dios con la teología negativa? (lo que para nosotros equivale a: *¿qué se puede decir para Derrida del origen del sentido?*).

«Dios desconocido», el Dios ignorado o no reconocido del que hablábamos no dice nada; de él no hay nada

dicho que se sostenga. [...] Salvo el nombre que no nombra nada que se sostenga, ni siquiera una divinidad, nada cuya sustracción no arrastre la frase, cualquier frase que intente medirse con él. «Dios» «es» el nombre de ese hundimiento sin fondo, de esa desertificación sin fin del lenguaje. Pero la huella de esta operación negativa se inscribe *en* y *sobre* y *como* el *acontecimiento* [...]. *Hay* ese acontecimiento, que resta, aun cuando esa restancia no sea más sustancial, más esencial que ese Dios, más ontológicamente determinable que ese nombre de Dios del que se dice que no nombra nada que sea, ni esto ni aquello. [...]

–No olvide que eso se dice durante una oración. ¿Qué es la oración? No, no hay que preguntarse «qué es la oración», la oración en general. Hay que intentar pensarla, en verdad hacer la prueba de ella (orar*la*, por decirlo así, transitivamente) a través de esta oración, esta oración singular en la cual o hacia la cual *se tiende* la oración en general. Ahora bien, esta oración no pide nada, a la vez que pide más que todo. Pide a Dios que se dé Él mismo en vez de dar lo que sea.

¿Qué es Dios para la teología negativa? Nada. Nada que resiste. Si algo resiste a la negación, eso *no* es Dios (nueva negación). O sí, dice Derrida, una cosa resiste: el nombre de Dios, eso queda. El nombre y nada más; este nombre es, dice el texto, la huella de una operación negativa. En presencia solo está la huella de Dios: el reenvío a... que «ausenta» a Dios. Lo que queda en presencia es un nombre, una huella, que *a la vez* no dice nada (no puede decir nada si no de nuevo afirma), y dice «más que todo» (dice una ausencia de palabras o más allá de cualquier palabra).

Ahora viene el golpe definitivo a Heidegger y a Hegel: la posibilidad del imposible se hace ver como un principio de «salida» pero sin salida del lenguaje:

–El acontecimiento permanece a la vez *en* y *sobre* el lenguaje, y por ende adentro y en la superficie, una superficie

abierta, expuesta, inmediatamente desbordada, fuera de sí misma. El acontecimiento permanece en y sobre la boca, en la punta de la lengua, como se dice en francés, o en la comisura de los labios superados por palabras que *se portan* [se dirigen] hacia Dios. Son *portadas*, a la vez *exportadas* y *deportadas* por un movimiento de *ferencia* (transferencia, referencia, *différance*) hacia Dios. Nombran a Dios, hablan de él, *lo hablan*, *le* hablan, *lo dejan hablar en ellas*, se dejan portar por él, (se) hacen referencia a aquello mismo que el nombre supone nombrar más allá de sí mismo, lo nombrable más allá del nombre, lo nombrable innombrable. Como si, a la vez, hubiera que salvar el nombre y salvarlo todo mas no el nombre, *salvo el nombre*, como si hubiera que perder el nombre para salvar lo que porta el nombre, o aquello hacia lo cual uno se porta a través del nombre. Pero perder el nombre no es emprenderla con él, destruirlo o herirlo. Al contrario, es simplemente respetarlo: como nombre. Es decir pronunciarlo, lo cual equivale a atravesarlo en pos del otro, el otro que lo porta nombrando por *él*. Pronunciarlo sin pronunciarlo. Olvidarlo llamándolo, recordándo(se)lo, lo cual equivale a llamar o recordar el otro...

En el nombre de Dios se concentra esta fuerza performativa descrita acá: «*en*» el lenguaje hay negación, «*sobre*» el lenguaje hay un reenvío a otro, más que negación. *En* y *sobre* esta «brecha» queda un nombre sin sentido, y a través de este nombre sin sentido (Dios) se reenvía a algo que no se puede decir, se *salva* con el nombre, con su insignificancia, la significación de algo que no se puede significar. «Se pierde el nombre» para «salvar lo que lleva el nombre», *double bind*: se pronuncia el nombre de Dios sin pronunciarlo.

Ahora, observa Derrida, esto es como «guardar un secreto», pero uno particular (ya lo vimos con los marranos), que dice toda la fuerza de resistencia a lo negativo, dice todo el exceso, el desbordamiento que Derrida quiere realizar con la deconstrucción:

> Dicho secreto no es una reserva de saber potencial, una manifestación en potencia. Y el lenguaje de la ab-negación o del renunciamiento no es negativo; ello no solo porque no enuncia a la manera de la predicación descriptiva y la proposición indicativa simplemente afectada por una negación («esto no es aquello»), sino porque denuncia en igual medida que renuncia, y denuncia conminando, prescribe desbordar esa insuficiencia, ordena: *hay que* hacer lo imposible, *hay que* ir adonde no se puede ir. [...] Allá, hacia el nombre, hacia el más allá del nombre *en* el nombre. Hacia lo (aquel o aquella) que resta, salvo el nombre. [...] La única decisión posible pasa por la locura de lo indecidible y lo imposible.

Cuando guardo un secreto oculto al otro algo. No puedo decir, está prohibido decir. Entonces oculto algo. Pero ¿cuál es acá el secreto? *No* es esto, *no* es aquello, *ni* un tercer término, *ni* un concepto, *ni* un nombre, *no* es nada. Entonces, para Derrida, es como si los teólogos negativos tuvieran un secreto, pero es como si dijeran también que este secreto *no es nada*. Los teólogos negativos tienen un secreto: que no hay secreto. «El secreto es que no hay secreto», eso dicen (sin decirlo enteramente, porque queda un secreto). El nombre de Dios no puede decirse más que en la modalidad de una *denegación secreta*, y al mismo tiempo en la modalidad de una *denegación del secreto*.

Derrida lo dice acá con las palabras de la deconstrucción: todo lo que hay que hacer es lo imposible, la única decisión es en lo indecidible. Eso vale casi como programa de la deconstrucción.

> –El doble poder de estas dos voces [...]. Por un lado, en efecto, esa teología lanza o lleva la negatividad como principio de autodestrucción al corazón de cada tesis; en todo caso, suspende toda tesis, toda creencia, toda *doxa*. [...] Pero, *por otra parte*, y por eso mismo, nada es más fiel que esa hipérbole a la conminación onto-teológica originaria. [...] Hace falta el nombre. A menos que, como se sugirió

hace un momento, el nombre sea lo que se borra frente a lo que nombra, y entonces «hace falta el nombre» querría decir que el nombre falta: debe faltar, hace falta un nombre que falta. *Al lograr* entonces *borrarse, él mismo estará a salvo.* En el momento más apofático, cuando se dice: «Dios no es», «Dios no es esto ni aquello, ni esto ni su contrario», o «el ser no es», etc., aun entonces se trata todavía de decir el ente tal y como es, en su verdad, aunque sea meta-metafísica, meta-ontológica. Se trata de mantener la promesa de decir la verdad a cualquier precio, testimoniar, entregarse a la verdad del nombre, a la cosa misma tal y como debe ser nombrada por el nombre, *esto es, más allá del nombre.* [...]

–La teología negativa está en todas partes, pero nunca está sola. Por esa misma razón pertenece, sin cumplirla, al espacio de la promesa filosófica u onto-teológica de la que parece renegar: tomar nota –lo decíamos hace un instante– de la trascendencia referencial del lenguaje, decir a Dios tal y como es, más allá de sus imágenes, más allá de ese ídolo que todavía puede ser el ser, más allá de lo que se dice, se ve o se conoce de él. [...]

–Hay que dejar todo, dejar todo «algo» por amor de Dios, y sin duda dejar a Dios mismo, abandonarlo, es decir, a la vez apartarse de Él y (pero) dejarlo (ser más allá del ser-algo). Salvo su nombre, que hay que callar adonde él mismo acude para *llegar* allí, a su propia desaparición. [...]

–El deseo de Dios, Dios como el otro nombre del deseo, trata en el desierto con el ateísmo radical.

–Entiéndame, se trata de mantener una doble conminación. Dos deseos concurrentes dividen la teología apofática, al borde del no-deseo [...]: el de ser comprendido por todos [...] y el de guardar o confinar el secreto en los muy estrictos límites de quienes lo entienden *bien*, como secreto, y son por lo tanto capaces o dignos de guardarlo.

La teología negativa es una doble hipérbole: *para* ser fieles a Dios, tengo que negarlo. *Borrando* su nombre, lo salvo. Es

necesario abandonar a Dios por amor a Dios. Es necesario llegar al ateísmo radical por ser fieles a Dios. Hacerlo con una doble obligación: el secreto impronunciable del amor a (Dios), y la palabra de su negación que, precisamente en su negación, salva el nombre, mantiene vivo el amor y el deseo. Acá de nuevo se repite la esencia del movimiento que Derrida quiere cumplir, pero se repite en su totalidad: como *aporía*, y a la vez como *exceso*. El uno y el otro, el uno sin saber si es también el otro, el uno que niega al otro.

Así tenemos que entender entonces la fuerza de negatividad de la deconstrucción. La negación de la lógica de la superación es una superación *secreta*. La negación del origen del sentido es el origen secreto del sentido.

La deconstrucción obliga a la filosofía a este movimiento doble. *Bloquear la lógica de la superación y al mismo tiempo (áma) y por la misma razón liberar un nuevo sentido*. El asunto es performativo en el sentido de que: 1) dice lo que dice sin completar nunca lo que se debe decir (principio de inapropiabilidad positiva): lo que está expuesto afirmativamente con un gesto filosófico, no dice entonces todo, no dice lo que le escapa (su olvido); y 2) es performativo porque con eso Derrida quiere llegar al punto en el cual *algo se le escapa* (mostrar la desaparición del sentido, tocar el sentido de un negativo inapropiable), y en este punto encontrar una fundamentación de la filosofía.

Ese es el filtro con el cual tiene que leerse la interpretación derridiana de Heidegger: cuando Derrida dice que «no hay origen», que «hay solamente huellas del borrarse de las huellas», está diciendo algo muy similar a su análisis de la teología negativa (similar en la estructura del argumento): no está simplemente *negando el origen del sentido*, sino que está precisamente *pensando el origen del sentido como su negación performativa*, según este uso no dialéctico pero performativo de la negación.

La deconstrucción no es nada más que este movimiento infinito (de dicho y querer decir) que, como decía el texto, produce un «*inagotable agotamiento*» del sentido. Sin embargo, lo que es fundamental es ver que la deconstrucción no se abandona a esta infinitud para decir que nada tiene sentido, que hay pura y simplemente un «Dos» del cual no podemos salir. La deconstrucción quiere, a partir del movimiento infinito, producir la necesidad de un exceso. Un exceso sobre el puro reenvío contradictorio de términos. Pero un exceso secreto, que no se puede nunca «apropiar», como el Dios de la teología negativa. La deconstrucción es más bien la experiencia de un exceso que se produce en la oscilación del sentido. Un sentido que aparece como un exceso indecible que obliga a la filosofía no a bloquearse, sino a buscar siempre nuevos intersticios de sentido. No se puede decir más allá de la oposición de voz/escritura, de afirmación de Dios y negación, pero en un sentido, sí, estamos en una complejidad que performativamente nos hace salir de la pura oposición (no pudiendo salir). Lo vimos con la figura de la huella. La huella no es solamente un signo negativo, no es el puro resultado de una ausencia, sino que es lo que *encarna el retirarse*, lo que *hace visible el hecho que algo se retira de la visibilidad*. Es la puesta en luz de un retirarse de la luz. Por eso la huella no es solo presencia (no es solo el Dos, como el ente de Heidegger que, desde su caída afuera del er, llama inmediatamente al Uno, al ser). La huella es más bien el umbral entre el Uno y el Dos: es el acontecimiento retirado. Es la barra.

Por eso la «lógica de la huella» nos lleva al extremo: describe y hace visible lo que marca la diferencia entre lo visible y lo invisible, marca el umbral entre el acontecimiento y su sentido presente, dice el sentido del acontecimiento, sin traicionarlo en un dicho único. La huella es una presencia que *origina* o que *hace origen*: es un origen diferido de y en la diferencia que no es entonces la negación del origen: es más bien *afirmación* de un origen

desde siempre y para siempre perdido, que anuncia a la vez la imposibilidad de la apropiación del origen y su apropiación diferida. En este sentido, la huella no es algo negativo. O es un negativo positivo (pero nunca dialéctico, sino infinitamente repetido). La huella no se limita a la economía de lo negativo (como el ente de Heidegger). Implica eso, seguramente, pero es también, al mismo tiempo, una *exposición del retirarse. Double bind.* Origen sin origen del sentido.

Nació en Milán (Italia) en 1975, es licenciado en Filosofía por la Universidad de Milán. Obtuvo un magíster en Filosofía en la Universidad de Estrasburgo (Francia). Con una tesis sobre la ontología y la política en la obra de Jean-Luc Nancy, alcanzó el grado de doctorado en Filosofía en la Universidad de Parma (Italia). Es doctor en Filosofía de la Universidad de Estrasburgo, donde su tesis sobre la ética y la política en Heidegger y Derrida fue premiada por la Academia de las Universidades de Estrasburgo. Ha sido becario del CNRS en Francia, del MECESUP en Chile y del CAPES-REUNI en Brasil. Entre 2004 y 2011 fue profesor en la Universidad de Estrasburgo, la Universidad de Metz (Francia), la Universidad de Chile, la Universidad Alberto Hurtado y la Universidad de Minas Gerais (Brasil). Desde 2012 es profesor asistente de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus campos de investigación y docencia son la estética y la filosofía moderna y contemporánea. Es autor de libros como *La «pragmatica» di Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo* (Milán: Franco Angeli, 2004), *Voyage à Syracuse. La déception face à l'écriture de la vérité,* (París: Phocide/Portique, 2009) y de varios artículos sobre Heidegger, Derrida y Nancy.

«Origen» y «sentido» son conceptos fundamentales en todo momento de la historia de la filosofía. Sea eso considerando platónicamente el sentido ideal en tanto origen del mundo, sea entendiendo heideggerianamente el origen como lo que se descarta cada vez que un sentido se da y haciendo así del origen lo «inapropiable» del sentido, o sea por fin modulando y enredando mutualmente el origen y el sentido hasta concebir el origen del sentido como fin mismo (aunque inagotable) del filosofar. Las dos nociones no paran de inquietar el pensamiento y de abrir la filosofía a articulaciones siempre nuevas que intentan establecer su reciprocidad.

El presente ensayo pretende mostrar algunos nudos esenciales de esta relación e intentar una lectura continua del paso que conduce desde la problematización clásica del dualismo hasta los análisis de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jacques Derrida.



